BS1196
.4.K96
copy 1

Theological Seminary.
PRINCETON. N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.
Case, Division
Shelf, Section
Book, No.
BS1196
.4.K96
copy1

HB-3
3

Beiträge

zur

Symbolik des alt-testamentlichen Cultus.

Von

Joh. Heinr. Kurtz,
der Theol. Doctor u. ordentl. Prof. zu Dorpat.

Erstes Heft.

Cultusstätte.

(Abdruck aus der Zeitschrift für die gesammte Lutherische Theologie von Rudelbach und Guericke.)

Leipzig, 1851.
Dörffling und Franke.

Die vorliegende Abhandlung bezweckt eine eingehende Auseinandersetzung mit Bähr's neuester Deutung der alttestamentlichen Cultusstätte *). Bähr hat nämlich neuerlich seine frühere Deutung **), in Folge der Angriffe, welche sie von mehrern Seiten erfuhr ***), in einem Puncte wenigstens wesentlich modificirt, zugleich aber auch diejenige Auffassung, zu deren Vertretern auch der Verfasser dieses gehörte, bestritten, und sie, wie er versichert, als eine gänzlich halt- und bodenlose, an den auffallendsten Missverständnissen, Irrthümern und Willkührlichkeiten leidende und darum geradezu verwirrende auf das Eclatanteste und Unwidersprechlichste dargethan.

Herr Dr. Bähr hat mir und allen denen, die sich nicht seiner, sondern vielmehr Hengstenberg's Deutung angeschlossen haben, den Vorwurf gemacht, „wir hätten uns durch den zuversichtlichen Ton, mit dem sie vorgetragen sei, induciren und von einer nähern Prüfung abhalten lassen." Die Berechtigung oder Nichtberechtigung zu dieser Anklage mag hierorts dahingestellt bleiben, — aber soviel kann ich wenigstens versichern und gedenke es durch das Folgende zu documentiren, dass ich mich nicht durch die noch weit

*) Vergl. C. Chr. W. F. Bähr, der salomonische Tempel. Karlsruhe 1848.

**) Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. 2 Bde. Heidelberg 1837. 39.

***) Vergl. Hengstenberg, Authentie des Pentat. Bd. II., S. 636 ff., Keil, Tempel Salomonis S. 135ff., u. meine Abhandl. in den Stud. u. Krit. 1844, S. 315 ff.; — ferner de Wette, Archäologie 3. Aufl. S. 299; — und Friederich, Symbolik der mosaischen Stiftshütte S. 64 ff.

grössere Zuversichtlichkeit, mit welcher Bähr seine neue Auffassung vorträgt, habe induciren und von einer nähern Prüfung abhalten lassen. Auf der andern Seite wird sich aber auch zeigen, dass ich mich dabei nicht durch Voreingenommenheit gegen Bähr's wirklich zutreffende Argumente verhärtet habe, vielmehr gern und willig habe fallen lassen, was Bähr als unhaltbar wirklich nachgewiesen, so wie anerkannt und adoptirt, was in der geforderten Prüfung bestand. Und in der That hat Bähr, wie gleich von vornherein anerkannt werden mag, neben manchen Scheingründen, Missverständnissen und (gewiss unabsichtlichen) Entstellungen, auch mehrere sehr beachtungswerthe Ausstellungen und wirklich zutreffende Gegengründe vorgebracht, und so das Bedürfniss herausgestellt, unsre Auffassung einer erneuerten sorgfältigen Revision zu unterziehen und in einigen, freilich nur minder wesentlichen Punkten umzugestalten. Wir befinden uns hier in demselben Falle, in welchen Bähr sich durch die Angriffe auf seine frühere Deutung versetzt sah; — er hat seine Auffassung von mehrern irrigen Anschauungen, so weit er sie als solche anerkennen konnte, befreit, hat sie wesentlich verbessert und der unsrigen genähert. Folgen wir dem rühmlichen Beispiele unsers verehrten Gegners. Auch wir werden in Folge seiner Bestreitung Einiges fallen lassen, oder modificiren, anders fassen und besser begründen müssen. So werden auch wir uns der Auffassung unsres Gegners einigermassen nähern. Ob auf diesem Wege, bei fortgesetzter Erörterung und resp. Bekämpfung, die im Interesse der Sache zu wünschen wäre, eine endliche Verständigung und Einigung zu erzielen sein wird, kann nur der Erfolg lehren.

Eine Recapitulation der Hauptmomente in der bisherigen Führung des Streites möge unsre Erörterungen einleiten.

Sich an die philonisch-rabbinische Deutung der Stiftshütte anschliessend hatte **Bähr** in seiner Symbolik des mosaischen Cultus gelehrt, die Stiftshütte sammt Vorhof solle die Schöpfung des Himmels und der Erde darstellen und zwar in der Weise, dass die Stiftshütte selbst als ein Bild des Himmels aufzufassen sei, während der Vorhof dem andern Theile der Schöpfung, der Erde, entspreche. Einen specifisch-hebräischen Charakter suchte er dieser Auffassung aufzuprägen, indem er weiter lehrte: „Wohl ist das Gebäude als Wohnung Gottes eine Darstellung des Welt- und Schöpfungsgebäudes, aber die Welt und Schöpfung ist dabei nicht als solche, sondern als Zeugniss und Offenbarung Gottes aufgefasst. Nicht also gilt es hier einer

unmittelbaren Abbildung der physischen sichtbaren Welt, sondern einer Darstellung derselben, insofern sie im Ganzen und Einzelnen, im Grossen und Kleinen auf Gott hinweist und von ihm Zeugniss ablegt, also der Welt nicht von ihrer realen, sondern von ihrer idealen Seite her, wie denn dies überhaupt das Charakteristische der hebräischen Weltansicht ist.“ Die Welt ist als die Offenbarungsstätte Jehovah's abgebildet. „Alle Offenbarung Gottes an Israel ist wesentlich ethischer Art, trägt den Charakter der Heiligkeit und bezweckt nichts anders als die Heiligung Israels.“ Die Offenbarungsstätte ist also Heiligungsstätte, „wo man durch Verbindung mit dem Heiligen Israels zum wahren Heil gelangt.“

Für diese Deutung der Stiftshütte hatte Bähr (wie er selbst I, S. 79 gesteht) keine directe biblische Beweisstelle aufzuzeigen. Er erschloss sie im Allgemeinen aus den Benennungen „Haus Jehovah's, Wohnung Jehovah's,“ da nach einer den Hebräern geläufigen Vorstellung die Schöpfung Himmels und der Erde der Bau, den Gott baut, das Haus worin Gott wohnt, sei. Speciell aber glaubte er sie dadurch begründet, dass die heil. Schrift häufig den Himmel als die heil. Wohnung Gottes bezeichnet. Für eine Bezüglichkeit zwischen Erde und Vorhof wusste er dann freilich auch nicht die entfernteste Andeutung beizubringen; und eben so wenig wusste er damals einen Grund für die Scheidung der Stiftshütte in Heiliges und Allerheiligstes aufzufinden.

Ueber die Geräthe des Heiligthums erklärte er sich im Wesentlichen folgendermassen. Die Bundeslade („die Lade des Zeugnisses“) dient zur Aufbewahrung der beiden Gesetzestafeln, der Urkunde des Bundes, des „Zeugnisses.“ Durch die Aufbewahrung in einer Kiste erscheint diese Urkunde als ein Schatz und Kleinod. — Der Gnadenstuhl oder die Kapporeth, welche auf der Lade des Zeugnisses ruhte, ist nach Exod. 25, 22. der Ort des Zusammenkommens Jehovah's mit Mose, um mit ihm zu reden. Was also die Stifshütte im Ganzen ist und in weiterm Kreise, das ist im Einzelnen und im engern Sinne die Kapporeth über der Lade mit dem Gesetz. Sie ist der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung, der Thron des Königs in Israel. Hier thronet Jehovah zwischen zwei Cherubim und ertheilt zwischen ihnen hervor seine Zeugnisse und Befehle. Die Cherubim sind, weil die ganze Schöpfung, die sich in ihnen als den höchsten vollkommensten Geschöpfen concentrirt, eine Offenbarung Gottes ist, auch die Repräsentanten der höchsten und vollkommensten göttlichen Offenbarung; sie befinden sich deshalb hier, beim Centralpunkte aller Offen-

barungen und Zeugnisse Gottes, recht eigentlich an ihrem Orte. Die Kapporeth hat vom Sühnen — כִּפֶּר — ihren Namen, sie ist das Sühngeräthe κατ' ἐξοχήν, denn erstes und letztes Ziel aller Offenbarungen Gottes ist die Sühne und Heiligung Israels. Die Verbindung beider Geräthe, der Lade und der Kapporeth, ist die, dass die Lade die Basis der Kapporeth ist, und dass letztere durch ihr Stehen über der Lade das Aussehen eines Sitzes oder Thrones erhielt. Das Gesetz als die Urkunde des Bundes, als Zeugniss und Offenbarung Jehovah's, als Sühn- (?) und Heiligungsmittel ist also die Grundlage, auf welcher der Thron Gottes sich erhebt, des Thrones von welchem herab Jehovah als der Lebendige, Offenbarende, Sühnende, Heiligende sich bewährt und bethätigt. Beide zu einer Einheit verbundene Geräthe stehen im Innersten des Heiligthums, im Allerheiligsten, weil sich in ihnen die Idee des gesammten Heiligthums concentrirt.

Im Heiligen steht der Schaubrottisch, der Rauchaltar und der Leuchter. Der Schaubrottisch ist bloss um der Brote willen da, die er trägt. Diese heissen Angesichtsbrote. Das Angesicht Gottes ist er selbst, sofern er geschaut wird. Das Angesichtsbrot ist also ein solches mit dessen Genuss das Schauen Gottes verbunden ist, oder durch dessen Genuss man zum Schauen Gottes gelangt, das Brot des Lebens, wodurch Gott sich mittheilt. Der Leuchter ist um des Lichtes willen da, das er verbreitet. Das Licht, ideal aufgefasst, ist nichts anders als der Geist, das Princip aller Erkenntniss. Wie das Brot des Tisches Mittel zum Leben, so ist das Licht des Leuchters Mittel zur Erkenntniss, welche Jehovah's Offenbarung verbreitet. Der Räucheraltar dient zum Räuchern, zur Verbreitung des Wohlgeruches. Dieser Wohlgeruch, der die Wohnung Gottes beständig erfüllt, und deshalb als von Gott ausgehend gedacht werden muss, ist Symbol des Hauches oder Odems Gottes, des רוח יהוה.

Bei solcher Deutung der Geräthe in der Wohnung ergiebt sich, meint Bähr, auf überraschende Weise der innere nothwendige Grund der Zahl und Anordnung sämmtlicher Geräthe der Wohnung und ihres Verhältnisses zu einander. Im Allerheiligsten steht die Bundeslade, an einem dunkeln, unzugänglichen, verhüllten Orte; hier ist der Thron dessen, der in sich verborgen, unanschaubar ist und in einem unzugänglichen Lichte wohnt. Aber der Verborgene erschliesst sich, thut sein innerstes Wesen kund und theilt es mit; er bezeugt, dass er sei und lebe, denn es geht sein Odem, diese Grundkraft seines Seins und Wesens von ihm

aus. Dies ist symbolisch ausgedrückt durch den das Heilige erfüllenden Wohlgeruch, der vom Rauchaltar ausgeht. Dieser steht unmittelbar vor der Bundeslade dicht am Vorhange. Zu beiden Seiten desselben aber und — sehr bezeichnend — etwas weiter vorgerückt der Leuchter mit dem Lichte und der Tisch mit dem Lebensbrote. Der Odem Gottes ist das Princip alles Lichtes und Lebens, die seine beiden Hauptäusserungen und Grundkräfte sind; daraus ergiebt sich die hohe Bedeutsamkeit der Zahl, der Anordnung und Stellung dieser Geräthe.

Gegen diese Deutung des Heiligthums als eines Abbildes des Himmels und der Erde erhoben sich nun aber die gewichtigsten Bedenken im Einzelnen sowohl wie im Ganzen. Sie hob den biblischen Begriff der Offenbarung auf, indem sie die Offenbarung Gottes innerhalb der Theokratie mit der Welterhaltung und Weltregierung gleichstellte und identificirte. Vor Allem aber ermangelte sie der biblischen Begründung. Zwar konnte sie sich darauf berufen, dass der Himmel eben so wie das irdische Heiligthum als Wohnung Gottes im A. T. bezeichnet werde, und dass im Hebräerbriefe (C. 4, 14; 9, 24) die Himmelfahrt Christi verglichen wird mit dem Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste. Aber wie sollte der Vorhof als ein Abbild der Erde betrachtet werden können? Dafür bot die ganze Bibel auch nicht den mindesten Anknüpfungspunkt. Wie durfte, wenn das Verhältniss von Himmel und Erde dargestellt werden sollte, die Wohnung vom Vorhofe umgeben, umschlossen sein? Dachten sich denn etwa die Hebräer den Himmel von der Erde umschlossen? — Ging man nun vollends zu Bähr's Deutung der Geräthe des Heiligen über, — wie gezwungen, wie unnatürlich, wie unbiblisch war diese Deutung ausgefallen, und hatte sie ausfallen müssen, um sie mit der verkehrten Auffassung von der Grundidee der Stiftshütte in Einklang zu bringen? — Dennoch hat Bähr, trotz aller dagegen erhobenen Einreden, seine grundfalsche Deutung der Geräthe auch in seiner zweiten, verbesserten Auffassung des Ganzen beibehalten, und sie mit neuen, aber nicht minder schwachen Gründen zu stützen gesucht. Es erscheint daher angemessener, hier einstweilen sie auf sich beruhen zu lassen, und den Gegenstand bei der uns obliegenden Kritik seiner neuen Deutung wieder aufzunehmen.

Was für ein Interesse konnte die Gesetzgebung haben, Himmel und Erde in ihrer Cultusstätte abzubilden? Die Offenbarungen Gottes in der Schöpfung, für den Ethnicismus freilich die einzigen, traten im religiösen Bewusstsein des

Jehovismus in den Hintergrund. Nicht der Kosmos als solcher war ihm κατ' ἐξοχήν die Stätte der Offenbarung Gottes, nicht Himmel und Erde war es, wo Jehovah unter seinem erwählten Volke wohnte, sondern die Theokratie, das Reich Gottes in Israel. Nur die Theokratie, das eigenthümliche und specielle Verhältniss Jehovah's zu Israel, der Bund Gottes mit seinem auserwählten Volke, konnte darum durch das Heiligthum abgebildet werden. Darauf weisen alle Namen, darauf weist eben so sehr die Bestimmung der Stiftshütte hin. Sie heisst die Wohnung, wo er in und unter seinem Volke wohnen will, — das Zelt der Zusammenkunft, wo er mit Israel redet, wo er sich nach seiner Heiligkeit und Gnade an Israel offenbart; — das Zelt des Zeugnisses, wo sich seine Heiligkeit als verdammend, und seine Gnade als vergebend und heiligend bezeugt. Sie ist die Cultusstätte, wo das eigenthümliche Verhältniss Israels zu seinem Gotte, der Bund, der auf Jehovah's Heiligkeit und Gnade gegründet ist, sich bewähren und bethätigen, erneuern und kräftigen soll.

Die Stiftshütte kann also, das musste jedem Unbefangenen, der sich nicht durch die Zuversichtlichkeit, mit welcher Bähr seine Auffassung vorgetragen hatte, induciren und von einer nähern Prüfung derselben abhalten liess, sehr bald einleuchten, — sie kann also nicht ein Abbild des Himmels und der Erde, sondern nur ein Abbild der Theokratie, des Reiches Gottes in Israel gewesen sein. Der Erste, der dies nach Bähr's verwirrender Deutung mit überzeugenden Argumenten darthat, war Hengstenberg *).

Hengstenberg's eigene Auffassung, die sich schon an ältere Theologen, z. B. Witsius, anlehnen konnte, kam im Wesentlichen auf Folgendes heraus: Das heilige Zelt (später der Tempel) ist Symbol des Reiches Gottes unter dem alten Bunde. Es war der Ort des Zusammenseins von Gott und seinem Volke, und musste nach seinen Bewohnern in zwei Haupttheile zerfallen, da ein ungetheiltes Beisammenwohnen der Stufe, auf welcher sich damals die Heilsanstalten befanden, nicht entsprochen haben würde. Die Stätte Gottes war das Allerheiligste, die Stätte des Volkes eigentlich das Heilige. Da es aber noch nicht an der Zeit war, dass das Volk unmittelbar mit Gott verkehrte, so durfte es seine eigentliche Wohnstätte nur durch das Medium seiner Repräsentanten, der Priester, betreten und es wurde das Vorhandensein eines

*) In Tholuck's liter. Anz. 1838, No. 41—44 und in s. Auth. d. Pentat. Bd. II, S. 628 ff.

wirklichen Aufenthaltsortes für das Volk neben dem idealen nothwendig. Dies war der Vorhof. — Die in dem heil. Zelte befindlichen Geräthe sind nun so vertheilt, dass die in der Stätte Gottes befindlichen das Verhältniss Gottes zum Volke abbilden, die in der Wohnung des Volkes befindlichen das Verhältniss des Volkes zu Gott, und zwar also, dass die Geräthe, in Bezug auf welche die Priester für das Volk fungirten, im Heiligthum standen, das Geräth aber, in Bezug auf das eine unmittelbare Thätigkeit des Volkes statt fand (der Brandopferaltar), in dem Vorhofe. Im Allerheiligsten stand die Bundeslade, zusammengesetzt aus der Lade und der Kapporeth. Die Lade hat nur Bedeutung durch ihren Inhalt: die Gesetzestafeln, den Dekalog, das „Zeugniss." Das Gesetz überhaupt und insonderheit die Quintessenz desselben, der Dekalog führt nach biblischem Sprachgebrauch den Namen „Zeugniss" nur insofern, als es gegen die Sünde und gegen die Sünder Zeugniss ablegt. Die Lade mit dem Zeugnisse bezieht sich also auf die Seite des göttlichen Wesens, welche bei einer Verbindung des heiligen Gottes mit dem sündigen Menschen zuerst hervortritt, nämlich auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Anklage, Bestrafung, Verdammung ist das erste Wort, das sich vernehmen lässt. Die Kapporeth dagegen repräsentirt die andre, zur Verwirklichung der Verbindung nöthige Seite des göttlichen Wesens, seine sühnende Barmherzigkeit. Wie die Kapporeth äusserlich die Lade mit dem Zeugnisse, so bedeckt geistlich die göttliche Barmherzigkeit der Sünden Menge. Auf der Kapporeth thront Gott als Israels Gott zwischen den beiden Cherubim. Der Cherub ist nach Bährs richtiger und treffender Deutung die personificirte Schöpfung, der Zeuge seiner Herrlichkeit, die in der Schöpfung widerstrahlt. Israels Gott erscheint somit als der Weltengott, der Allmächtige. Dass nun die personificirte Schöpfung unverwandten Blickes den Gnadenstuhl anschaut, weist darauf hin, dass die Gnade das anbetungswürdigste Geheimniss, die herrlichste Entfaltung des göttlichen Wesens ist (1 Petr. 1, 12). — Unter den Geräthen des Heiligen ist zuvörderst die Bedeutung des Räucheraltars gar keinem Zweifel unterworfen. Er bezeichnet das Volk des Bundes als das Volk des Gebetes. Was den Leuchter betrifft, so haben wir einen festen Ausgangspunkt an dem Oehl. Dies ist durchweg im alten und neuen Test. Symbol des Geistes Gottes. Der Leuchter bezeichnet also das Bundesvolk als ein geisterfülltes, welches das geistliche Licht in die umgebende Finsterniss hinausstrahlt (Matth. 5, 14—16; Phil. 2, 15). Der Tisch mit den Schaubroten

kann schon nach der ausdrücklichen Angabe in Exod. 25, 30 und Lev. 24, 9 nur etwas bezeichnen, was die Gemeinde Gott darbringen soll, was auch noch weiter dadurch erhärtet wird, dass die Schaubrote die Zugabe des Weihrauchs, der Bezeichnung des Gebetes, erhalten (Lev. 24, 7). Die zwölf Brote, die „vor Jehovah“ im Heiligthum aufgelegt werden mit der begleitenden Weinspende, sind wirklich die Nahrung, welche Israel seinem Könige darbringt, aber dieser König ist ein geistlicher und so muss auch die Nahrung, die ihm unter der Form der leiblichen dargebracht wird, eine geistliche sein. Als solche sind die guten Werke zu betrachten. Die Gemeinde, fleissig in guten Werken, bringt Gott dasjenige dar, wozu er Kraft, Segen und Gedeihen gegeben.

Diese Hengstenbergsche Deutung fand viel Beifall. Auch der Verf. dieser Zeilen eignete sie sich mit wenigen Modificationen, die jedoch nur minder wesentliche Momente betreffen, an. (Vergl. mein mosaisches Opfer S. 172 ff.). Da es ausserdem hier darauf ankommt, meine eigene Auffassung theils durch die Bähr'sche Polemik zu rectificiren, theils gegen dieselbe sicher zu stellen, so möge sie in ihrer ursprünglichen Fassung hier noch einen Platz finden. Nach ihr erscheint die Stiftshütte als ein Bild des Reiches Gottes. Der Vorhof ist die Vorstufe zum Heiligen, wie das Judenthum zum Christenthum. Jener bildet den realen, dieses den idealen Aufenthalt des Volkes ab. In jenem wohnt das Volk, das noch spricht (Exod. 20, 19): „Rede du mit uns und lass Gott nicht mit uns reden, wir möchten sonst sterben,“ das zwar priesterlichen Beruf hat (Exod. 19, 6), aber zu diesem Berufe noch nicht vollkommen reif ist, erst zu seiner Ausübung erzogen werden soll, das noch eines menschlichen Mittlers bedarf, noch nicht unmittelbar zu Jehovah nahen darf. Darum herrscht hier noch der Schattendienst, darum blutet hier noch das unvollkommne Thieropfer, das täglich und jährlich wiederholt werden muss, darum stand hier der Brandopferaltar, das Symbol des sündigen aber zu entsündigenden Volkes. Das Heilige ist der ideale Aufenthalt des Volkes, des Volkes, das ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigenthums ist; da fehlen die Geräthe zum blutigen Opfer, denn die Sühne ist bereits vollbracht und die Gemeinschaft mit Jehovah wieder hergestellt. Das Volk ist nicht mehr mit Sünden beladen, die es von Jehovah trennen, es ist ein Volk des Lichtes, des Gebetes und der guten Werke, darum stehen hier der Leuchter, der Rauchaltar, der Schaubrottisch als Symbole dieses Volkes. Das Volk auf seiner dermaligen Entwicklungsstufe, in seiner der-

maligen Erscheinung ist noch ausgeschlossen von dieser Stätte, aber auf Hoffnung; wenn es zu seinem priesterlichen Berufe herangereift, wenn es in seine priesterlichen Rechte factisch eingetreten sein wird, dann wird diese Stätte auch sein realer Aufenthalt sein. Unterdessen und bis dahin ist sie aber nicht leer und verödet, ihre Geräthe ruhen nicht, der Leuchter sendet sein Licht aus, der Altar lässt seine Wohlgerüche aufsteigen, der Tisch bietet seine Gaben dar, denn das Volk war auch jetzt schon wirklich ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk: die relative Erscheinung war nur noch nicht der absoluten Idee conform geworden; dem niedern inadäquaten Standpunkte seiner Entwicklung angemessen ist ihm der Zutritt noch versagt. Seine priesterliche Bestimmung, seine priesterlichen Rechte sind zwar noch ideell, aber darum nicht imaginär, es übt sie darum auch schon aus, aber durch seine Priester, die Jehovah dazu aus dem priesterlichen Volke erwählt hat; sie, die Blüthe des Volkes, seine Repräsentanten, seine einstweiligen Vermittler sind die Nahenden, sie betreten diese heilige Stätte und verrichten den Cultus. — Im Allerheiligsten dagegen wohnt Jehovah, unter dem Volke und doch auch vom Volke geschieden. Dort steht die Bundeslade mit den Tafeln des Zeugnisses, die gegen das Volk zeugen, die aber bedeckt sind durch den Gnadenstuhl und anbetend blicken die Cherubim, die Symbole des vollkommensten geschöpflichen Lebens, die idealen Geschöpfe, deren Idee der Mensch zu realisiren berufen ist, mit gebeugtem Angesicht auf das hochheilige Geheimniss nieder und zwischen den Flügeln der Cherubim auf der Kapporeth schwebt die Wolke, das Symbol der unmittelbaren Gnadengegenwart Jehovah's. Ein Vorhang trennt das Allerheiligste vom Heiligen; so lange dieser noch eine Scheidewand ist, darf nur der Hohepriester, in dem die ganze priesterliche Bedeutung des erwählten priesterlichen Geschlechtes sich concentrirt, und auch er nur einmal im Jahre hinzutreten zum Gnadenthron. Aber wenn einst jener mystische Tempel (Joh. 2, 19 ff.) abgebrochen, wenn dann der Vorhang (Hebr. 10, 20) von oben bis unten entzwei gerissen sein wird, dann steht einem Jeden vom priesterlichen Volke der Zutritt zum Gnadenthrone offen (Hebr. 4, 16) *).

In seiner neuen Deutung betrachtet Bähr das Heiligthum nicht mehr als Bild des aus Himmel und Erde

*) Es mag nicht uninteressant sein, die Kritik der beiden gegenüberstehenden Deutungen von einem Gelehrten, der jede sym-

bestehenden Weltalls, sondern vielmehr als Darstellung der Idee des Wohnens Gottes unter Israel. Diese Idee ist bedingt durch das Bundesverhältniss, welches Jehovah unmittelbar vor der Errichtung des Heiligthums mit Israel eingegangen ist. Insofern nun auf dem Bundesverhältniss die ganze politische und religiöse Existenz Israels beruht, in der Wohnung aber dies Verhältniss dargestellt und verbürgt ist, erscheint letztere gewissermassen als das sichtbare Centrum, als die Seele der alt-test. Theokratie. Durch den Bund, der in der Wohnung dargestellt und verbürgt ist, tritt Jehovah in Gemeinschaft mit Israel, das Wesen aller Gemeinschaft aber ist Mittheilung. In dem Bunde theilt sich Jehovah Israel mit, offenbart sich ihm; somit ist das Heiligthum auch die Stätte der göttlichen Offenbarung. Der Zweck dieser Offenbarung ist aber die Heiligung Israels und dies Heiligthum demnach die Stätte der sich offenbarenden Heiligkeit Gottes: die Pflege und Erhaltung des Heiligungsverhältnisses zwischen Jehovah und Israel ist seine Bestimmung. — Der Vorhof, der die Wohnung von allen Seiten umgiebt, vergegenwärtigt die Idee, dass Jehovah in der Mitte Israels wohnen will, er repräsentirt somit das ganze Bundesland, ist gleichsam das concentrirte Land des Bundesvolkes. Wie Jehovah's beständige Gegenwart bei seinem Volke sich auf einen bestimmten Ort concentrirt, so concentrirte sich auch das Volk an diesem Orte, erschien hier

bolische Deutung der Stiftshütte verwirft, daneben zu stellen. Winer sagt (Bibl. Realwörterb. 3. A. II, S. 532): „Der Bährsche Versuch, je mehr er ins Einzelne übergeht, desto künstlicher und erzwungener stellt er sich dar, desto entschiedener tritt er als Spiel gelehrten Witzes auf, und desto weniger kann die Alterthumswissenschaft von ihm Notiz nehmen, zumal es ihm an aller und jeder Berechtigung von vorn herein fehlt, — Hebr. 8, 5 kann doch in der That eine solche nicht gewähren Und es lässt sich fast Allem beistimmen, was Hengstenberg, Keil, Friederich, de Wette, Kurtz gegen die Bährsche Deutung erinnert haben. Einfacher als Bährs Deutung ist die Erklärung, welche Kurtz nach Hengstenberg von der Bedeutung der Stiftshütte giebt. Diese ins Typologische übergreifende Deutung, gegen welche Bähr (üb. d. Tempel S. 84 ff.) nicht ganz gerecht gewesen ist, kann sich zwar an den Hebräerbrief anlehnen, aber es wird dazu ein starker Glaube erfordert, dass die Ab- und Vorbildung dieser Idee bei der Structur des Wüstenheiligthums vorgeschwebt haben sollen; und da aus dem a. T. selbst keine Andeutung über den symbolischen Sinn dieses Baues auf uns gekommen (?), so thut man besser anzunehmen, dass die Stiftshütte eben nichts weiter bedeutet habe, als was sie wirklich ist: ein dem Zweck entsprechendes, würdig ausgestattetes Heiligthum Jehovah's, wie das in der Wüste lebende Volk es bedurfte und ausführen konnte."

vor Jehovah, um mit ihm zu verkehren, um ihn zu heiligen und von ihm geheiligt zu werden. Der Ort Gottes (Wohnung) konnte gar nicht ohne den Ort des Volkes (Vorhof) gedacht werden; jener wird erst durch diesen zu einem vollständigen Ganzen, zu einer Stätte des Bundes. Was endlich die Theilung der Wohnung selbst in zwei Gemächer betrifft, die bei Bähr's früherer Deutung völlig unerklärt blieb, so spricht er sich jetzt darüber folgendermassen aus. Der Vorhang in der Stiftshütte, der das Allerheiligste vom Heiligen schied, diente nicht sowohl dazu, eine Wohnung von zwei Gemächern darzustellen, als vielmehr dazu, die Bundeslade zu verhüllen (Exod. 40, 3. 21; K. 30, 6), weshalb er denn auch den bezeichnenden Namen „Vorhang der Bedeckung" führt (Exod. 40, 21; 39, 34; 35, 12; Num. 4, 5). Die Bundeslade mit der Kapporeth bildet den Thron Jehovah's, ist also der Ort, wo die Gegenwart Jehovah's unter seinem Volke sich concentrirt, also der Ort der höchsten göttlichen Manifestation für Israel. Als solche musste sie verhüllt sein, denn das Dunkel ist die charakteristisch-alttestamentliche, dem Bundesverhältniss eigenthümliche Erscheinungsform der Herrlichkeit Jehovah's, die unverhüllt kein Sterblicher zu ertragen vermag. Die Wohnung ist und bleibt also Eine, nämlich die Wohnung Jehovah's und der Theil derselben vor dem Vorhang ist von dem Theile hinter dem Vorhang nur relativ, nämlich durch den höhern Grad der Heiligkeit verschieden. Das Verhältniss beider Abtheilungen zu einander ist nur ein graditatives.

In dieser neuen Deutung liegt nun offenbar, so wenig Bähr dies auch anerkennen zu wollen scheint, eine Annäherung zur Hengstenbergschen Deutung. Er betrachtet das Heiligthum nicht mehr als Bild der Schöpfung des Himmels und der Erde, sondern als Bild der Theokratie; die Wohnung ist ihm nicht mehr eine Nachbildung des Himmels als eines Bestandtheiles des Weltalls, sondern eine Darstellung des Centrums oder der Seele der Theokratie. Es lässt sich bei diesen Zugeständnissen schwer begreifen, wie Bähr sich noch immer weigern kann, die Hengstenbergsche Bezeichnnng des Heiligthums als eines Bildes des Reiches Gottes unter dem alten Bnnde anzuerkennen *), wie er im Ge-

*) Gleich anfangs scheint es sogar, als steure Bähr direkt der Hengstenbergschen Auffassung zu, nach welcher die Zweitheilung der Stiftshütte in Heiliges und Allerheiligstes das Wohnen Gottes und des Volkes unter einem Dache (wie Bähr sich ausdrückt) bezeichnet. Giebt es wohl eine bessere Einleitung dazu, als die Auseinandersetzung, welche Bähr an den Begriff des

gentheil noch fortwährend dagegen polemisiren kann (S. 103). Was ist denn in diesem Zusammenhange die Theokratie Anderes, als das Reich Gottes unter dem alten Bunde? Ist die Wohnung das Centrum und das Herz der Theokratie, so ist der Vorhof die Peripherie und der Leib der Theokratie, und somit Wohnung und Vorhof als Ganzes das Bild der Theokratie als eines Ganzen. Die Stiftshütte bezeichnet Bähr als die Wohnung Gottes unter Israel, wo er mit Israel zusammenkommt, sich ihm offenbart, es versöhnt und heiligt; — im Vorhofe sieht er das ganze Bundesland repräsentirt, wo das Volk unter dem Regimente seines Königs Jehovah wohnt und die Segnungen desselben empfängt und geniesst. Was hindert ihn denn, Beides zusammen als ein Bild des Reiches Gottes unter dem alten Bunde, anzuerkennen? Antwort: seine spiritualistische, idealistische, unbiblische Fassung des Begriffes „Reich Gottes."

Diesen spiritualistischen Begriff vom Reiche Gottes entfaltet Bähr bei Gelegenheit einer scharfen aber völlig verfehlten Polemik gegen meine Auffassung der in der Structur der Stiftshütte allenthalben hervortretenden Vierzahl. Es sei mir erlaubt etwas näher darauf einzugehen.

Darin war und bin ich mit Bähr einig, dass der Quadratur der Stiftshütte, die sich nach allen Seiten hin geltend macht, die die ganze Structur derselben beherrscht und bestimmt, eine symbolische Dignität zukommen müsse, — und zwar eine solche, die mit der Grundidee der Stiftshütte coincidirt*). Lässt sich nun aus den authentischen Angaben des Textes, aus der Bestimmung des Heiligthums, aus

---

Wohnens Gottes unter Israel anknüpft (S. 49): „Das Wohnen bei Jemanden schliesst ein fortwährendes Zusammensein und Zusammenleben mit in sich, also eine fortwährende Gemeinschaft und Verbindung. Diejenigen, welche durch die innigsten Bande, durch die Bande des Blutes, mit einander verbunden sind und zusammengehören, wohnen auch bei einander in Einem Hause, ja das Ganze, das sie mit einander bilden, heisst die Familie, heisst geradezu Haus; und umgekehrt werden die Wörter, welche Wohnen bei Jemand heissen, zur Bezeichnung des genausten Verbundenseins, der Verbindung des Mannes und Weibes zu einem Fleisch gebraucht (זבל und ישב). Da der Bund Jehovahs mit Israel als ein Ehebund gedacht wurde, so wies das Wohnen bei dem Volke um so mehr unmittelbar auf das Bundesverhältniss hin."

*) Dasselbe gilt von der Orientirung des Vierecks nach den vier Welt- oder Himmelsgegenden, worin schon Keil (Temp. Sal. 129 ff.) die Idee ausgesprochen fand, „dass das in der Welt befindliche und durch das irdische Heiligthum abgebildete Reich Gottes die Bestimmung habe, die ganze Welt zu umfassen und in sich aufzunehmen."

den Namen desselben ersehen, dass die Cultusstätte das Reich Gottes unter Israel repräsentiren solle, so lässt sich daraus der Schluss ziehen, dass die ihre ganze Structur beherrschende Vierzahl als die Zahlsignatur des Reiches Gottes angesehen werden müsse. Dasselbe Resultat wird aber auch gewonnen, wenn die sonst (in der heidnisch-religiösen Symbolik) allgemein gültige Dignität in die hebräische Anschauungsweise übertragen und übersetzt wird. Dass im Heidenthum die Vier die Signatur des Kosmos sei, ist ausser Streit. Die Drei bezeichnet das göttliche Sein als in sich beschlossen und vollendet. Die Schöpfung und Erhaltung der Welt geht aus Gott hervor, wie die Vier aus der Drei; in der Welt manifestirt und offenbart sich Gott ausser sich. Der Kosmos ist die Stätte der Offenbarung und Manifestation Gottes. Da aber das Heidenthum den Gottesbegriff pantheistisch fasste, als die zeugende und gestaltende Natur, als die *natura naturans*, so wurde auch die *natura naturata* ebenfalls pantheistisch gefasst und als Incarnation und Gestaltung Gottes angesehen. Diese pantheistische Vermischung des Gottes- und Weltbegriffs konnte natürlich vom Mosaismus nur aufs kräftigste perhorrescirt werden. Aber auch der von pantheistischer Verkehrung geläuterte Weltbegriff an sich konnte für den Israeliten nicht solche religiöse Bedeutung haben, dass seine Symbolisirung im Cultus Bedürfniss gewesen wäre. Die Offenbarungen Gottes in der Natur, die einzigen, die der Ethnicismus kannte, traten im religiösen Bewusstsein des Jehovismus völlig in den Hintergrund. Nicht der Kosmos als solcher war ihm κατ' ἐξοχήν die Stätte der Offenbarung und Manifestation Jehovah's, sondern die Theokratie, das Reich Gottes in Israel, das eine Welt im Kleinen war. Diese Neuschöpfung seines Gottes war seine Welt, sein κόσμος. Die alte Schöpfung war von Gott abgefallen und entartet; im Reiche Gottes sollte sie erneuert und wieder zu einem wahren und rechten Kosmos, zu einer Welt der Ordnung und Harmonie, in welcher göttliches Leben und göttliche Fülle waltet, werden. Die israelitische Theokratie war die erste Formirung dieser neuen Welt, zwar noch in enge Grenzen eingeschlossen, aber doch bestimmt, sich über die ganze alte Schöpfung auszudehnen, sie in sich aufzunehmen. Denn schon dem Stammvater des auserwählten Volkes war verkündigt: In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden, — und in der prophetischen Anschauung der spätern Zeit hat sich der israelitische Particularismus schon auf das bestimmteste zum weltumfassenden Universalismus verklärt. — Die Vier ist also

im Judenthum wie im Heidenthum die Zahlsignatur der Welt als der göttlichen Offenbarungs- und Manifestationsstätte, und sofern die Offenbarung κατ' ἐξοχήν sich zur Zeit noch auf Israel beschränkte, ist sie im Mosaismus speciell die Signatur der Theokratie, des Reiches Gottes in Israel. Dazu passt die Quadratur der Stiftshütte, des israelitischen Lagers und des Tempels, dazu passt auch ihr Gebrauch in den ezechiel'schen Visionen, in dem petrinischen Gesichte, in der apokalyptischen Gottesstadt und wo sie sonst noch als symbolisch-bedeutsame Zahl hervortritt.

Diese Auffassung würdigt Bähr nun (S. 103) einer ziemlich ausführlichen Widerlegung, welche hier vollständig mitgetheilt werden mag, um über einen Punkt einmal ein vollständiges Bild der gegnerischen Polemik zu geben und zu beleuchten. Er sagt: „Diese Deutung des Vierecks fällt schon mit der Hengstenberg'schen Ansicht von der Bedeutung des Heiligthums überhaupt. Denn stellt letzteres nicht das Reich Gottes unter dem alten Bunde dar, so kann auch seine Grundform nicht die Signatur dieses Reiches sein. Abgesehn davon ist aber das Viereck nichts weiter, als die bestimmte Form eines Raumes oder Ortes, Räumlichkeit, Oertlichkeit gehören zu seinem Wesen; — das Reich Gottes aber steht in keiner innern, wesentlichen Beziehung zum Raum, es ist ein geistiges inneres Verhältniss; niemals kann daher eine blosse Raumfigur sein Bild, seine Signatur sein. Das israelitische Heiligthum ist seinem Wesen nach Wohnung Jehovah's; zu einer Wohnung gehört aber ein Ort, ein Raum, und wenn nun der für das Heiligthum bestimmte Ort oder Raum durchweg viereckt geformt ist, so kann das Viereck nichts anderes sein, als Signatur des Wohn- (d. i. Offenbarungs-) Ortes Gottes, nicht aber des Reiches Gottes, das an sich mit dem Raume gar nichts zu thun hat. Wohl ist das Reich Gottes auch bedingt durch Offenbarung, hier aber beim Tempel handelt es sich nicht sowohl um Offenbarung überhaupt, als namentlich um Offenbarung Gottes im Raume, an einem Orte, und die Form und Signatur dieser Offenbarung ist das Viereck. Gänzlich verfehlt erscheint auch die Beziehung der Stellung des Vierecks nach den Weltgegenden auf die Ausdehnung des Reiches Gottes über die ganze Welt. Denn hiernach würde eigentlich das israelitische Heiligthum ein Bild von dem Universalismus des Christenthums sein. Das „Reich Gottes unter dem alten Bunde," welches man im Tempel dargestellt wissen will, hatte ja keineswegs die Bestimmung, „die ganze Welt zu umfassen," sondern nur das is-

raelitische Volk und Land; eine solche Bestimmung war erst die des Reiches Gottes unter dem neuen Bunde. Nach jener Auffassung hätte somit die Form und Stellung des Tempels etwas rein Zukünftiges dargestellt, was erst eintreten konnte und sollte, nachdem der Tempel völlig abrogirt und zerstört war. Kein Symbol aber des alten Bundes war ohne Beziehung auf die Gegenwart, keins hatte rein typischen Charakter. Die Hengstenberg'sche Deutung verfällt auch bei diesem einzelnen, besondern Punkte wieder in den Fehler der alten Typik zurück und vermengt die beiden Oeconomien mit einander."

In dieser Argumentation sind vornehmlich drei Punkte verkehrt und schief aufgefasst: der Begriff des Reiches Gottes, die symbolische Dignität des Raumes und der Particularismus der alttestamentlichen Theokratie.

Wir weisen Bährs Missgriffe zunächst an dem hier aufgestellten Begriff des Reiches Gottes nach. Wenn Bähr sagt: Das Reich Gottes steht in keiner innern wesentlichen Beziehung zum Raume, es ist ein rein geistiges inneres Verhältniss u. s. w., so scheint ihm dabei Luk. 17, 21 vorgeschwebt zu haben: *Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετα παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.* Dass aber dieser Ausspruch des Erlösers nicht zur Begründung des Bährschen Satzes dienen könne, leuchtet sehr bald ein. Denn erstens ist hier nicht vom Reiche Gottes unter dem alten Bunde, sondern vom Reiche Gottes im neuen Bunde die Rede. Das ist aber gerade der Unterschied beider Erscheinungsformen oder vielmehr Entwicklungsstadien des Reiches Gottes, dass jenes allerdings *μετὰ παρατηρήσεως* kam. Wenn also auch dies Wort Christi wirklich aussagte, dass das Reich Gottes ein rein geistiges, ausschliesslich inneres, auf Raum und Oertlichkeit durchaus bezugloses Verhältniss sei, so würde das eben nur vom neuen Bunde gelten, durchaus nicht vom alten Bunde, der ja doch unzweifelhaft an Raum und Oertlichkeit gebunden war (denn er beschränkte sich auf Land und Volk Israels) — und in Raum und Oertlichkeit zur Erscheinung kam, in ihnen sichtbare Gestaltung gewann. Aber auch vom Reiche Gottes unter dem neuen Bunde sagt dieser Spruch nicht aus, dass es ein rein geistiges, inneres, raum- und ortloses Verhältniss sei. Die Luthersche Uebersetzung: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch," giebt dem Ausspruch eine schiefe Wendung. Es muss vielmehr übersetzt werden: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch." Denn die, welche der Herr dabei anredet,

sind ja die Pharisäer, die keine Augen haben zu sehen, was vor Aller Augen schon da ist und keine Ohren zu hören, was bereits von den Dächern gepredigt zu werden begonnen hat, — die noch fragen können; Wann wird das Reich Gottes kommen? während es in persönlicher Gestaltung vor ihnen steht, mitten unter sie getreten ist. Ihnen hat der Herr doch gewiss nicht das Kompliment machen wollen, dass das, wonach sie fragen, in ihren eigenen Herzen, als ein inneres und geistiges Verhältniss, bereits vorhanden sei. Aber gesetzt auch, der Erlöser habe sagen wollen, das Reich Gottes sei inwendig in den Menschen, in ihren Herzen, es sei ein geistiges, inneres Verhältniss, so würde daraus noch nicht folgen, dass es blos und ausschliesslich dies sei, dass es neben der innern, geistigen Seite seiner Existenz nicht auch zugleich eine äussere, concrete, in Raum und Zeit zur Erscheinung kommende, an Oertlichkeit und sichtbare Gemeinschaft sich heftende Seite habe. Tausend und aber tausend Stellen der Schrift sprechen dies deutlich aus oder setzen es unzweifelhaft voraus. Wir erinnern nur an das Eine, dass nach der Offenbarung Johannis, deren Anschauung in diesem Punkte gewiss nicht vereinzelt ist, das Reich Gottes auch in seiner höchsten, in seiner absoluten Vollendung, wo doch gerade seine geistige, seine innere Seite zur höchsten Potenz entwickelt sein wird, noch an Raum und Oertlichkeit gebunden ist, dass der neue Himmel und die neue Erde die Stätte des Reiches Gottes sein wird, dass es also auch selbst dann nicht einmal ein rein geistiges und inneres Verhältniss sein wird, auch dann noch seine Leiblichkeit, Räumlichkeit, Oertlichkeit haben wird.

Der zweite Irrthum Bährs in der mitgetheilten Argumentation liegt in dem Satze, dass Räumlichkeit und Oertlichkeit nicht zur symbolischen Bezeichnung eines rein geistigen, innern Verhältnisses angewandt werden könnten. Wir behaupten dagegen: Gesetzt auch, was aber entschieden falsch ist, das Reich Gottes sei ein blos geistiges, ein rein inneres Verhältniss, so hätte doch zu seiner symbolischen Repräsentation Oertlichkeit und Räumlichkeit gewählt werden können, ja müssen. Es liegt dies im Wesen der Symbolik nothwendig begründet. Was will denn die Symbolik anderes, als das Unsichtbare ins Sichtbare, das Geistige ins Leibliche, das Innere ins Aeussere, das Unräumliche ins Räumliche übersetzen, ihm aus Leiblichkeit, Räumlichkeit, Oertlichkeit ein entsprechendes Nachbild, eine sinnliche Repräsentation schaffen. Wollte Bähr mit der Anwendung und consequenten Durchführung des von ihm selbst hier aufge-

stellten Grundsatzes wirklich Ernst machen, so könnte er seine ganze verdienstliche Symbolik des mosaischen Cultus sammt der des salomonischen Tempels ins Feuer werfen, und müsste namentlich in Beziehung auf die Bedeutung der Stiftshütte und des Tempels zu der von ihm mit Recht verworfenen *) anthropopathischen Vorstellung von einem Königshause mit Thron, Speisetisch, Leuchter, Feuerheerd u. s. w. zurückkehren. Wie wenig es ihm aber Ernst damit ist, zeigt sich unter anderm besonders darin, wie er den Unterschied zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten festzustellen sucht. Denn wenn irgend ein Verhältniss ein rein geistiges ist, so ist es das, was Bähr durch das Dunkel des Allerheiligsten ausgedrückt findet (sal. Tempel S. 133), nämlich dies, dass Gott der Unsichtbare, Unzugängliche ist, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann, von dem es kein Gleichniss gab, weder im Himmel noch auf Erden u. s. w. Und doch trägt das Allerheiligste den Charakter der Räumlichkeit und Oertlichkeit durch seine Kubusform bestimmter und expresser an sich, als irgend etwas Andres.

Endlich drittens legt Bähr in der mitgetheilten Argumentation eine völlig verfehlte Anschauung vom Particularismus des alten Bundes an den Tag. Wenn er sagt, „das Reich Gottes unter dem alten Bunde hatte ja keineswegs die Bestimmung, die ganze Welt zu umfassen, sondern nur das israelitische Volk und Land; eine solche Bestimmung war erst die des Reiches Gottes unter dem neuen Bunde," — so liegt darin viel Wahrheit und viel Irrthum; bei der Geltendmachung dieses Satzes zur Bestreitung meiner Auffassung kommt aber nur der Irrthum in Anwendung. Bähr macht mir den Vorwurf, dass ich die beiden Oeconomien vermenge, näher dass ich den neutestamentlichen Standpunkt und die neutestamentliche Anschauung ins alte Testament hinüber-

*) Uebrigens mag hier zugleich bemerkt werden, dass Bähr bei der polemischen Beurtheilung dieser Auffassung (namentlich wie sie Hofmann — Weissagung und Erfüllung I, 139 ff. — gegeben hat) fast noch ungerechter und verkennender ist, als bei der Beurtheilung der Hengstenbergschen Auffassung. Er erweist sich dabei unfähig, die Tiefe und relative biblische Wahrheit des Ausspruchs Hofmanns: „Da Jehovah zu den Menschen kommt, um bei ihnen zu wohnen, so wird er auch nach der Menschen Art wohnen wollen u. s. w.," zu würdigen, und vermag es nicht zu begreifen, wie auch dabei noch das Cultgesetz als eine σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν und die Stiftshütte als ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν gelten könne. Aber bei Alle dem können wir der Hofmannschen Fassung nicht zustimmen; es kann daher auch nicht unsre Aufgabe sein, sie gegen Bährs ungerechte Beurtheilung hier zu rechtfertigen.

trage. Ich glaube mich von diesem Vorwurfe rechtfertigen, ihn aber mit seinem ganzen Gewichte auf Bähr selbst zurückwerfen zu können.

Das Reich Gottes unter dem alten Bunde soll nicht die Bestimmung haben, die ganze Welt in sich aufzunehmen. Was aber sagt das Wort Gottes zu Abraham, Isaak und Jakob? „In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden.“ Und was sagt das mosaische Gesetz in Beziehung auf die fremden Völker? Gestattet es nicht (mit Ausnahme weniger Völker, die zur Ausrottung reif und bestimmt sind), die Fremdlinge in die Gemeinde aufzunehmen? Ja dringt es nicht nicht durch die Verordnungen über die fremden Beisassen darauf, diese Einverleibung herbeizuführen?

Aber vielleicht thun wir Bähr Unrecht; — vielleicht erwidert er: Allerdings hatte das Reich Gottes, das durch Abrahams Berufung begründet wurde, die Bestimmung, die ganze Welt zu umfassen, aber diese Bestimmung konnte und sollte erst in der Zukunft realisirt werden, wenn der alte Bund sich zum neuen verklärt und erweitert hatte. Erst wenn der Tempel abrogirt und zerstört war, sollte diese Bestimmung sich verwirklichen. Wie kann demnach der Tempel selbst auf diese Bestimmung bezogen werden, dessen Zerstörung die Bedingung für die Verwirklichung derselben war? — Eigentlich hat Bähr dies schon erwidert, wenn er a. a. O. sagt: „Nach jener Auffassung hätte somit die Form und Stellung des Tempels etwas rein Zukünftiges dargestellt, was erst eintreten konnte und sollte, nachdem der Tempel völlig abrogirt und zerstört war.“

Hier häuft sich Irrthum auf Irrthum; — und was etwa scheinbar Treffendes an dieser Entgegnung ist, beruht auf einer Vermengung der neutestamentlichen Anschauung mit der alttestamentlichen.

Nur auf neutestamentlichem, auf christlichem Standpunkte kann man von einem alten und neuen Bunde reden. Das alte Testament, und namentlich der Mosaismus kannte nur Einen Bund, den Bund, den Gott mit Abraham schloss, den er am Sinai mit Abrahams Samen erneuerte. Dass die Gesetzgebung von keiner Verdrängung oder Abrogirung dieses Bundes durch einen neuen wusste, ist ja vollständig ausser allen Zweifel gesetzt durch die geflissentliche und unzähligemal im Pentateuche wiederkehrende Versicherung, dass es ein ewiger Bund sei, dass alle Cultusgesetze ewige Geltung haben sollten (לְדֹרֹתָם עוֹלָם vgl. meine Einheit d. Genesis S. 59 ff.). Ja selbst auf dem bedeutend weiter fortge-

schrittenen Standpunkt der Propheten erscheint die Abrogation und Zerstörung des Tempels so wenig als Bedingung der Aufnahme der Völker in das Reich Gottes, in den Bund Gottes mit Israel, dass vielmehr gerade der Tempel oft und wiederholt als die Stätte bezeichnet wird, wo die Völker sich sammlen werden, wohin sie kommen sollen, um anzubeten. Und weissagt nicht Ezechiel im Angesichte des momentan zerstörten Tempels von dem Wiederbaufbau eines neuen Tempels, dessen Symbolik über das Judenthum hinaus weist, und der doch den Grundriss des salomonischen an sich trägt?

Ja wir müssen noch weiter gehen, wir müssen behaupten, selbst noch auf neutestamentlichem Boden ist die Bährsche Auffassung eine falsche. Christus sagt: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, denn wahrlich ich sage euch, bis dass Himmel und Erde zergehn, wird nicht zergehn der kleinste Buchstabe noch ein Strichlein vom Gesetz, bis es Alles geschehe.“ Und zu diesem Gesetze, das erfüllt aber nicht aufgelöst werden soll, gehören doch auch und zuerst die Cultusgesetze, und die Gesetze über die Stiftshütte und Tempel. Dass namentlich der Tempel, nämlich die Idee des Tempels, auch im neuen Testamente, freilich erfüllt und verklärt, noch bestehen solle, spricht der Erlöser auf das Bestimmteste in den Worten aus: „Brechet ihr diesen Tempel ab und ich werde ihn in dreien Tagen wieder aufbauen.“

Es steht also fest, dass der Bund Gottes mit Israel oder das Reich Gottes unter Israel, schon im Bewusstsein der mosaischen Zeit die Bestimmung hatte, die ganze Welt zu umfassen, alle Völker in sich aufzunehmen. Wenn nun ferner die Stiftshütte und der Tempel ein Symbol des Bundes mit- und des Gottesreiches unter Israel ist, was liegt denn Widersinniges oder nur Unzulässiges darin, dass auch in der Symbolik der Stiftshütte, jene Anschauung einen Ausdruck gefunden habe? Bähr sagt: „Kein Symbol des alten Bundes war ohne Beziehung auf die Gegenwart, keines hatte einen typischen Charakter.“ Wir stimmen damit vollkommen überein, sind aber auch vollkommen überzeugt, dass unsre Auffassung nicht in diesen Fehler verfalle. War ja doch das Bewusstsein von jener Bestimmung, die Völker in sich aufzunehmen, kein zukünftiges, sondern ein gegenwärtiges. Die Beziehung der Quadratur des Tempels auf seine zukünftige Umfassung der ganzen Welt ist allerdings eine typische, aber sie fällt nicht „in den Fehler der alten Typik“ zurück, sie vermengt nicht die beiden Oeconomien, ist nicht ein unvermitteltes Hinübertragen der Zukunft in die Vorzeit; sie ist

vielmehr nur die symbolische Fixirung einer unzweifelhaft damals schon vorhandenen Idee.

Und haben wir denn, wie Bähr uns vorzuwerfen scheint, der Quadratur der Stiftshütte einen „rein typischen Charakter“ vindicirt? Keineswegs. Vielmehr sahen wir den typischen Charakter als den secundären an; den symbolischen, auf die Gegenwart bezüglichen aber als den primären, eigentlich bezweckten. Wir sahen in der viereckten Form der Stiftshütte zunächst und zuerst ein Symbol des Reiches Gottes unter Israel in seinem gegenwärtigen realen Particularismus, meinten aber, dass Israels Gottesreich von diesem seinem Standpunkte aus als ein rechter Kosmos, als eine neue Schöpfung, als die wahre Offenbarungsstätte anzusehen sei, und dass deshalb die Quadratur, die im Heidenthum die alte Welt, den κόσμος, der ἄκοσμος geworden war, bezeichne, dort hätte zur Anwendung gebracht werden können.

Doch kehren wir zu Bähr's eigener neuer Deutung zurück. Dass der Vorhof ein Abbild der Erde sein sollte, lässt er jetzt willig fahren, und bestreitet diese frühere Auffassung jetzt selbst mit triftigen Gründen. Dagegen hält er nach wie vor die Beziehung der Wohnung auf den Himmel, als eines Nachbildes des Letztern fest. Dass eine Beziehung zwischen dem Himmel und der Stiftshütte stattfinde, wollen wir nicht in Abrede stellen. Dennoch glauben wir, dass der Bährschen Auffassung, die die Stiftshütte ohne Weitres als ein Nachbild des Himmels setzt, irrige Anschauungen zu Grunde liegen, — insofern sie nämlich den Gegensatz zwischen der Wohnung Gottes im Himmel und der Wohnung Gottes inmitten Israels, einen Gegensatz, der sich im alten und neuen Testamente deutlich genug ausspricht, gänzlich verkennt und ignorirt. Die Wohnung der weltschöpferischen, weltregierenden und weltrichtenden Majestät Gottes im Himmel ist doch noch etwas ganz Andres, als die Wohnung seiner herablassenden, sühnenden und heiligenden Gnade unter Israel, und die Offenbarung Gottes vom Throne seiner himmlischen Herrlichkeit herab ist doch noch eine andre als die Offenbarung Gottes von der Kapporeth. Der Begriff beider kann nicht ohne Weitres identificirt, die eine nicht ohne Weitres als ein Nachbild der andern angesehen werden, was die Bährsche Deutung doch im Grunde thut.

Nach Exod. 25, 9. 40 (vgl. Hebr. 8, 5) liess Moses das Heiligthum bauen nach den himmlischen Vorbildern, die ihm Jehovah auf dem Berge gezeigt hatte. Somit war das Urbild der Stiftshütte im Himmel, aber der Himmel ist nicht das Vorbild selbst; der Himmel kann also auch nicht ohne

Weitres als Urbild der Stifthütte und die Stiftshütte nicht ohne Weitres als Nachbild des Himmels angesehen werden. Dieselbe Anschauung tritt auch noch in der Apokalypse hervor. Auch danach ist nicht der Himmel selbst das Urbild der Hütte Gottes bei den Menschen, sondern das himmlische Jerusalem (das vollendete Urbild der Stiftshütte, das deshalb auch eben als Hütte Gottes bei den Menschen bezeichnet wird) ist im Himmel, fährt aber vom Himmel herab auf die neue Erde zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne. Demnach ist die Stiftshütte nebst Zubehör urbildlich von Ewigkeit her im Himmel, in der Wohnung Gottes; wird zufolge göttlichen Befehles von Mose symbolisch auf der Erde ab- und nachgebildet und am Schlusse der ganzen Entwicklungsgeschichte, die mit der Bundschliessung am Sinai beginnt, urbildlich und real auf die Erde herabgesenkt. Dies kann, in die Sprache des Begriffes übersetzt, nichts andres bezeichnen als dies: Die Idee, welche die Stiftshütte darstellt, ist von Ewigkeit her bei Gott, im göttlichen Rathschlusse; es ist eine Idee, die auf der Erde sich verwirklichen soll, für deren Verwirklichung Gott selbst Sorge trägt; sie tritt aber nicht unvorbereitet, nicht wie ein *deus ex machina*, nicht sogleich in ihrer Vollendung ein, sondern verkörpert sich allmählich in der Geschichte und durch die Geschichte, bis sie am Ende der Tage zu vollkommen adäquater Erscheinung gelangt.

Die Wohnung Gottes im Himmel und die Wohnung Gottes auf Erden (unter Israel) sind also nicht eine Wohnung, sondern zwei verschiedene Wohnungen Gottes; sie verhalten sich nicht zu einander wie Urbild und Nachbild, sondern bilden zwei verschiedene Sphären mit ein und demselben Centrum.

Dass die Bährsche Fassung der Stiftshütte als eines puren Nachbildes des Himmels eine verfehlte ist, ergiebt sich aus Exod. 25, 9. 40 noch in einer andern Beziehung. Zur Wohnung gehörte auch der Vorhof mit seinem Geräthe, derselbe war ein integrirender, wenn auch untergeordneter, doch immer noch wesentlicher Bestandtheil derselben, er bildete mit ihr ein harmonirendes Ganze, wie Bähr selbst dies S. 63 auf das Bestimmteste anerkennt und behauptet. Ohne allen Zweifel ist daher die Stelle Exod. 25, 9. 40 so zu verstehen, dass dem Mose nicht nur die Vorbilder der Wohnung im engern Sinne, sondern ebenso sehr auch die Vorbilder der Wohnung im weitern Sinne, nämlich auch des zubehörigen Vorhofs mit seinen Geräthen gezeigt worden seien; — dass er auch den Vorhof und seine Geräthe nicht willkührlich, nach eigenem Gutdünken und Ermessen, sondern genau nach der

Vorschrift und dem Willen Gottes habe machen sollen. Hatte nun der Vorhof und sein Geräthe auch sein himmlisches Urbild, so könnte nur die Stiftshütte mit dem Vorhof, als ein Ganzes auf Bährschem Standpunkte als ein Nachbild des Himmels betrachtet werden, womit die Bährsche Deutung über den Haufen fallen würde.

Die Exod. 25, 9. 40 vorliegende Anschauung ist die Folie für die Anschauungs- und Ausdrucksweise des Hebräerbriefs, wie sich schon aus der Vergleichung von Hebr. 8, 5 mit C. 4, 14; 9, 24 ergiebt; die letztere beweist also nicht mehr und nicht weniger als die Grundstelle im Exodus.

Endlich legt Bähr grosses Gewicht auf die Stellen im Gebete Salomo's bei Gelegenheit der Einweihung des neu erbauten Tempels, 1 Kön. 8, 30. 33. 38. 42. 48. (S. 61). Allein hier tritt allenthalben neben der Identität des Centrums beider Wohnungssphären, eben so deutlich und entschieden die Gegensätzlichkeit und Verschiedenartigkeit beider Sphären nach ihrer Peripherie hervor. „Wenn dein Volk (oder der Fremdling, der deinen Namen erkennt und anbetet) zu dir betet an diesem Orte, so erhöre es (oder ihn) an dem Orte deiner Wohnung im Himmel.“ Der Gegensatz ist hier nicht, wie Bähr meint, der von Urbild und Nachbild, von eigentlicher und uneigentlicher Wohnung, denn für die Anschauung des Israeliten war der Tempel ebenso sehr die eigentliche Wohnung Gottes wie der Himmel, (denn Jehovah hielt ja seinen feierlichen, sichtbaren Einzug in dieselbe 1 Kön. 8, 10. 11.), und das Wohnen Gottes im Himmel war nach hebräischer Anschauung ebenso sehr ein uneigentliches wie das im Tempel, denn, sagt Salomo ausdrücklich, „der Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht, wie sollte es denn dies Haus thun?“

Der Gegensatz und die Einheit zwischen dem Orte der Wohnung Gottes unter Israel und dem Orte seiner Wohnung im Himmel muss also anders gefasst werden, als Bähr ihn gefasst wissen will. Er ist völlig entsprechend der Einheit und gegensätzlichen Unterschiedenheit, die zwischen den beiden Namen Gottes: Elohim und Jehovah stattfindet; Gegensatz und Einheit der beiden Wohnungen sind durch dieselben Ideen begründet, durch welche Gegensatz und Einheit der beiden Gottesnamen bedingt sind. Es ist ein und derselbe Gott, der beide Namen führt, so ist es auch ein und derselbe Gott, der in beiden Wohnungen wohnt. Aber jeder der beiden Namen bezeichnet eine besondre und eigenthümliche Gottesmanifestation, — so stellt sich in jeder der beiden Wohnungen eine besondre und eigenthümliche Ausgangs-

örtlichkeit verschiedener Gottesmanifestation dar. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf den begrifflichen Unterschied der beiden Gottesnamen einzugehen, wir verweisen deshalb blos auf unsre ausführliche Erörterung des Gegenstandes in der „Einheit der Genesis“ (S. XLIII — LIII und öfter im speciellen Theile dieses Buches). Der Himmel ist die Wohnung Elohims, des Weltschöpfers und Welterhalters, die Stiftshütte dagegen ist die Wohnung Jehovahs, des Begründers und Ausrichters der Theokratie, des Königs und Erziehers Israels. Nun ist Jehovah kein andrer Gott als Elohim. Derselbe Gott, der als Jehovah auf der Kapporeth thront, wohnt als Elohim im Himmel. Und wie der Himmel Elohims Thron und die Erde seiner Füsse Schemel ist, so ist beim irdischen Heiligthum die Kapporeth in der Wohnung Jehovah's Thron, und der Vorhof (das Abbild des heiligen Landes, der Wohnung Israels) seiner Füsse Schemel*). Von diesem Standpunkte aus stellt sich die Gegenübersetzung beider Wohnungen im Einweihungsgebete Salomos in ihrem rechten Lichte dar. Israel oder der bekehrte Fremdling wenden sich in ihrem Gebete an Jehovah, der in diesem Hause wohnt, zu dem Israel ein rechtes Herz fassen kann, weil er sich als der Gnädige und Barmherzige an seinem Volke bewährt, und gerade zum Denkmal, Siegel und Sinnbild dieser seiner Gnade und Barmherzigkeit dies Haus hat hinstellen lassen. Aber der Gott, von dem des Gebetes Erhörung und Realisation zu erwarten steht, ist Elohim, der im Himmel wohnt, der Weltschöpfer, Welterhalter und Weltregent, der Allmächtige, der die Fülle aller Güter in sich trägt, dem es zukommt, das Erbetene aus seiner Allmachtsfülle zu spenden.

Wir wenden uns nun zur Kritik der Bährschen Auffassung von dem gegenseitigen Verhältnisse der drei Räume innerhalb der Grenzen des Heiligthums: des Vorhofes, des Heiligen und des Allerheiligsten. Dass der Vorhof das Bundesland, das Land Israels, die Wohnung des Volkes Gottes, repräsentiren solle, findet unsre volle Zustimmung; auch dies erkennen wir gerne und willig an, dass das Zelt oder der Tempel die Wohnung Gottes unter Israel, oder wie Bähr sich ausdrückt, die Seele und das Centrum

*) Es zeigt sich also hier, dass die frühere jetzt völlig verworfene Deutung Bährs, wonach die Hütte Bild des Himmels und der Vorhof Bild der Erde ist, doch auch gewissermassen ein Element der Wahrheit enthielt, das dem Urheber bei seiner neuen Deutung gänzlich abhanden gekommen ist; und auch hier tritt es hervor, welch eine confuse, ungehörige und unpassende Zusammenstellung die jetzt beliebte von Himmel und Land Israels ist.

der Theokratie sei, haben es aber mit guten Gründen als unzulässig bereits dargethan, dass dasselbe Zelt (derselbe Tempel) zugleich und eben darum ohne Weitres als ein Nachbild des Himmels aufzufassen sei. Wir haben es auch schon dargethan, dass wir die Stiftshütte sammt Vorhof, wogegen Bähr sich noch sträubt, aber gerade auf Grund der von Bähr anerkannten Prämissen, als ein Bild des Reiches Gottes unter Israel ansehen müssen. Es bleibt uns also hier nur noch dies Eine übrig, uns darüber auszusprechen, wie wir uns zu der neuen Bährschen Deutung des Unterschiedes von Heiligem und Allerheiligstem zu stellen haben.

Bähr hat mit einer Fülle guter und schlechter Gründe (S. 82 ff. 128 ff.) nachzuweisen sich bemüht, dass die Hengstenbergsche Auffassung (bis dahin auch die meinige) von den beiden Abtheilungen der Stiftshütte, als zweier Wohnungen, nämlich Gottes und des Volkes, eine verfehlte und unzulässige sei; dass vielmehr die ganze Stiftshütte mit ihren beiden Abtheilungen nur eine Wohnung sei, und zwar die Wohnung Gottes. Ein Theil seiner Gründe ist allerdings treffend, und wenn auch mehrere schwache oder nichtige Gründe mit unterlaufen, so reichen die erstern doch hin, die Unhaltbarkeit und Unzulässigkeit der Hengstenbergschen Deutung in dieser Fassung wenigstens zur Anerkennung zu bringen. Wir tragen deshalb auch kein Bedenken, diese Fassung fallen zu lassen und insofern uns anBähr anzuschliessen, — leider können wir aber auch hier nnr eine kleine Strecke Wegs mit ihm gehen: gar bald, wie sich unten zeigen wird, scheiden sich wieder unsre beiderseitigen Wege.

Aus der Masse der Gründe, mit welchen Bähr unsre bisherige Auffassung bestreitet, erscheinen uns nur wenige als überzeugend und stichhaltig. Dahin rechnen wir besonders folgende. Die ganze Stiftshütte wird immer nur als die Wohnung Gottes inmitten Israels bezeichnet; immer ist bei ihr nur als von einer Wohnung, nie als von zwei Wohnungen die Rede; auch das Heilige wird als Wohnung κατ' ἐξοχήν, d. i. als Wohnung Gottes bezeichnet (Exod. 40, 24); nirgends wird unzweideutig ausgesagt, dass des Volkes Wohnung im Heiligen sei, vielmehr erscheint allenthalben der Vorhof und nur er allein als Wohnung des Volkes. Hengstenberg hatte sich durch seine Deutung der Geräthe des Heiligen zu jener Auffassung verleiten lassen. Die Hengstenbergsche Deutung der Geräthe des Heiligen halten wir nun auch jetzt noch trotz aller Polemik Bährs als wohlbegründet fest, und es wird sich unten zeigen, dass sie sehr wohl zu der Auffassung des Heiligen als einer Wohnung Gottes passt.

Wir geben also unserm verehrten Gegner jetzt bereitwillig zu, dass das Heilige nicht die Wohnung des Volkes, sondern ebenfalls wie das Allerheiligste (nur in verschiedener Potenz) die Wohnung Gottes sei; wir erkennen es an, dass der Unterschied zwischen beiden Abtheilungen der Stiftshütte nur ein graditativer sei, dass beide zusammen einen gemeinsamen Gegensatz gegen den Vorhof als die Wohnstätte des Volkes bilden. Eben so stimmen wir bei, dass der Name des Allerheiligsten קדש קדשים in Beziehung auf Form und Begriff ganz nach Analogie des שמי שמים gebildet und entstanden ist, und behaupten demnach dass die Scheidung der jehovistischen Wohnung Gottes unter Israel in Heiliges und Allerheiligstes denselben Unterschied, dieselbe Steigrung ausspricht, wie sie *mutatis mutandis* in der elohistischen Wohnung Gottes durch die Unterscheidung von „Himmel" und „Himmel der Himmel" vorliegt.

Dagegen finden wir an der Bährschen Auseinandersetzung dies zu tadeln, dass er den Vorhang in der Stiftshütte (im Tempel mit einer Bretterwand) einzig und allein dazu dienen lässt, die Bundeslade zu verhüllen, nicht aber auch eigentlich dazu, die Wohnung Gottes in zwei Abtheilungen abzugrenzen. Bähr selbst führt (S. 129) die Stelle Ex. 26, 33 an, worin dem Vorhange die ausdrückliche Bestimmung gegeben wird „zu scheiden zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten." Auch schon der Name des Vorhanges פרכת sagt dasselbe aus, denn פרך heisst „scheiden, trennen." Zweitens tritt es bei Bähr zu sehr in den Hintergund, dass das Allerheiligste ein Raum ist, der als solcher gleiche symbolische Dignität hat, wie der Raum, den das Heilige einnimmt. Wird ja doch 1 Chron. 28, 11 das Allerheiligste geradezu als „Haus der Kapporeth" bezeichnet. Ja der Charakter des Raumes ist beim Allerheiligsten noch schärfer ausgeprägt, tritt hier noch distincter hervor, als beim Heiligen, weil jenes die vollkommenste Form des Raumes, die Kubusform, darstellt. Endlich drittens verkennt es Bähr zu sehr, dass neben dem gemeinsamen Gegensatz, den Heiliges und Allerheiligstes als einheitliche Wohnung zum Vorhofe bilden, doch auch zugleich die Dreitheilung im Ganzen der Cultusstätte hervorzuheben ist.

Wie sehr eine solche Hervorhebung der Dreitheilung der Cultusstätte berechtigt und nöthig ist, geht schon daraus hervor, dass ihr eine genau entsprechende Dreitheilung im Cultuspersonal und nicht minder im Cultusgeräthe entspricht. Das Cultuspersonal gliedert sich in Volk, Priester und Hohepriester. Der gemeinsame Gegensatz der Hütte zum Vorhof

findet sich hier wieder in dem gemeinsamen Gegensatz des ganzen Priesterstandes zum Volke. Die Priester sind die Mittler des Volkes bei Gott, die Reprüsentanten des sühnenden und heiligenden Gottes dem Volke gegenüber, ihre gegensätzliche Stellung zum Volke entspricht der des Heiligthums zum Vorhofe. Ebenso stellt sich auch das graditative Verhältniss zwischen Heiligem und Allerheiligstem in dem Unterschiede der Priester und des Hohenpriesters dar. Im Hohenpriester culminirt der Begriff des Priesterthums in analoger Weise, wie im Allerheiligsten der Begriff der Wohnung Gottes unter dem Volke. Endlich macht sich aber auch die Dreitheilung geltend: das Volk naht zu Gott im Vorhofe, die Priester im Heiligen und nur der Hohepriester im Allerheiligsten. Dieselbe Steigerung spricht sich in den drei Sühngeräthen aus, die auf die drei Abtheilungen der Cultusstätte vertheilt sind: das Volk bringt dar auf den Brandopferaltar im Vorhof, der Priester auf den Rauchaltar im Heiligen, der Hohepriester auf die Kapporeth im Allerheiligsten.

Zum Schlusse dieses Theiles unsrer Abhandlung geben wir noch eine zusammenfassende Darstellung unserer Ansicht von der symbolischen Bedeutung der Cultusstätte. Wir sehen in ihr ein Bild des Reiches Gottes unter dem alten Bunde. Der Vorhof ist die symbolische Wohnstätte des Volkes, das Heiligthum die Wohnstätte Gottes inmitten seines Volkes. Im Vorhofe wohnt das Volk, das trotz seines priesterlichen Berufes noch nicht unmittelbar zu Gott nahen kann, das nur bis vor die Thür seines Hauses zu treten wagt, das noch besondrer priesterlicher Mittler bedarf, die als seine Repräsentanten in das Haus Gottes eingehen, dort an seiner Stelle mit Gott verkehren, ihm seine Gaben darbringen und die Offenbarungen und Aeusserungen der Gnade Jehovahs für das Volk empfangen und entgegennehmen. Die Theilung der Wohnung in Heiliges und Allerheiligstes spricht es aus, dass im Verhältniss Jehovah's zum Volke zwei Stufen vorhanden sind, von denen die eine, die höhere, auch dem Priester noch verschlossen ist, zu der nur der Hohepriester als die höchste Spitze und Blüthe des gesammten Priesterthums nur einmal im Jahre und auch dann nur mit der verhüllenden Rauchwolke des Gebetes und mit dem sühnenden Blute des Opfers nahen kann. Darin, dass wenigstens Einer aus dem Volke (aus dem Priesterstande), derjenige, in dem die Idee des priesterlichen Volkes so vollkommen, als es unter den unvollkommnen Zuständen der Gegenwart möglich war, sich darstellt, — dass dieser Eine wenigstens an dem Einen Tage im Jahre, in dem alle Festzeit culminirt, der die Fülle der

gesammten Zeit darstellt, dieser höhern Stufe der Existenz und Manifestation Jehovah's nahen darf, darin liegt es ausgesprochen, dass dem Priester und dem priesterlichen Volke nicht absolut, nicht auf ewig das Nahen zum innersten Wohnen Gottes, das unverhüllte Schauen seiner Herrlichkeit versagt sein soll. Was im Verhältniss Gottes zum Volke die Steigerung des Heiligen im Allerheiligsten bezeichnet, dem entspricht im Verhältniss des Volkes zu Gott die Steigerung und Vollendung des Glaubens in Schauen.

Klarer noch werden sich diese Verhältnisse heraus stellen durch das Verständniss der Bedeutung der Geräthe in der Wohnung, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen *).

Wir betrachten zunächst das Geräthe des Allerheiligsten, die **Bundeslade mit der Kapporeth.** Gleich anfangs will ich

*) Wenigstens in einer Anmerkung möge es mir vergönnt sein, noch einen die Structur des Tempels betreffenden Punkt, in Betreff dessen Bähr auch bestreitet, in der Kürze zu erörtern. Er betrifft die bekannte Schwierigkeit, dass nach 1 Kön. 6, 2 das Tempelhaus (wozu doch auch das Allerheiligste gehörte) 30 Ellen hoch war, während nach Vs. 20 das Allerheiligste nur 20 Ellen hoch war. Da ich keinen Grund sah, die Zahlangabe in C. 6, 2 für verdächtig zu halten, und deshalb nicht über mich vermochte daselbst ohne Weitres statt der Dreissig eine Zwanzig zu substituiren, da ich ferner mich nicht entschliessen konnte, anzunehmen, dass der hintere Theil des Hauses um zehn Ellen niedriger gewesen sei als der vordre, — und da ich endlich auch die von Keil u. A., neuerdings noch von Thenius vertheidigte Fassung, dass das Heilige bis unter die Bedachung gereicht habe, das Allerheiligste aber noch ein Gemach von 10 Ellen Höhe über sich gehabt habe, mir nicht aneignen konnte, weil dadurch die sonst in allen Dimensionen genau innegehaltne Analogie mit den Massen der Stiftshütte auf völlig unerklärliche und unbegründete Weise in Beziehung auf die Höhe zerstört würde, so erschien es mir wahrscheiniich, wofür auch mehrere Andeutungen im Texte geltend gemacht werden konnten, dass 10 Ellen hohe Obergemächer sich nicht nur über das Allerheiligste, sondern über das ganze Tempelhaus erstreckt hätten. Diese Annahme schien mir auch einen Rückhalt im A. Tl. Texte zu haben, da 2 Chron. 3, 9 bei der Beschreibung des Tempelhauses wirklich Obergemächer, עֲלִיּוֹת erwähnt werden, die sowohl dem Namen nach als auch dem Zusammenhang des Textes gemäss nur von Obergemächern des Tempelhauses verstanden werden könnten, wofür auch noch die Angabe zu sprechen schien, dass sie, ebenso wie die Tempelgemächer selbst, mit Gold überzogen worden seien. Die muthmassliche Bestimmung dieser Oberkammern schien mir nach Massgabe von 1 Kön. 8, 4; 2 Chron. 5, 5 die zu sein, den Bestandtheilen und Geräthschaften der durch den Tempelbau antiquirten Stiftshütte einen würdigen und angemessenen Aufbewahrungsort darzubieten, weshalb sie auch wahrscheinlich mit Gold wären überzogen wor-

es gestehen, dass ich bei der Deutung dieses Geräthes nicht mehr mit Hengstenberg gehen kann, sondern mich jetzt vielmehr mit einigen Modificationen der Deutung Bährs an-

---

den. (Vgl. meine Abhandl. in d. Stud. u. Krit. 1844, II, S. 362 ff.) An diesem Lösungsversuch der Schwierigkeit hat nun Bähr gar mancherlei auszusetzen. Freilich ist es leichter und bequemer den gordischen Knoten zu zerhauen als ihn aufzulösen. Bähr zieht, wie Alexander, das Erstre vor, indem er die Höhenangabe in 1 Kön. 6, 2 ohne Weitres streicht und statt dreissig zwanzig setzt. Die Alijoth in 2 Chron. 3, 9 versteht er dann von den Gemächern des Nebenbaues des Tempels (vgl. S. 28 ff.). — Könnte ich mich entschliessen, die durch äussre Gründe nicht zweifelhaft zu machende Lesart in 1 Kön. 6, 2 blos aus innern Gründen zu verwerfen, so würde ich wahrscheinlich Bähr beistimmen, — obwohl doch auch dann noch nicht ohne anderweitige gewichtige Bedenken, namentlich aus Rücksicht auf 2 Chron. 3, 9. Die dort erwähnten Alijoth können schon ihrem Namen nach füglich nichts andres bezeichnen als Oberkammern des Tempelhauses, worauf auch (wie schon bemerkt) der Kontext führt, da in diesem Zusammenhange nur vom Tempelhause und nicht vom Umbau die Rede ist, und da diese Obergemächer ebenso wie die eigentlichen Tempelgemächer mit Gold überzogen wurden, was von den Gemächern des Umbaus nirgends angedeutet ist, und überdies ebenso zwecklos als unpassend gewesen wäre. — Ich hatte bei der Erörterung dieses Gegenstandes, ohne jedoch irgend Gewicht darauf zu legen, die Vermuthung hingeworfen, dass vielleicht die Höhe dieser Alijoth zu 10 Ellen bestimmt worden sei, weil die Stiftshütte ebenso hoch gewesen, dass vielleicht sogar auch die Reliquien der Stiftshütte in die Alijoth so vertheilt worden seien, dass das was früher zum Heiligen gehört hatte, in die Alijah über dem Heiligen u. s. w. gekommen sei. Hier beschuldigt Bähr mich nun der Unbesonnenheit oder Ignoranz, als hätte ich es vergessen oder nicht gewusst, dass in der alten Stiftshütte kein andres Geräth gewesen, als allein die Bundeslade, und dass diese nicht in die Alijah habe kommen können, weil sie in das Allerheiligste des Tempels gebracht worden sei. Danach hätte dann die Alijah über dem Allerheiligsten leer bleiben müssen, wodurch der angebliche Grund ihres Vorhandenseins wegfiele. Aber das „offenbare Versehen" ist hier nicht auf meiner, sondern auf Bährs Seite. Ich wusste damals Beides ebenso gut, wie ich es jetzt weiss, dachte mir aber, dass die mit Gold überzogenen Bohlen, der kostbare Vorhang mit zubehörigen Säulen, die Deckenabtheilungen u. s. w., welche das Allerheiligste bildeten, in die bezügliche Alijah gebracht worden seien. Dass meine Worte so arg missdeutet werden könnten, wie Bähr es thut, fiel mir nicht von ferne ein, zumal ich unmittelbar vorher geschrieben hatte: „dass nicht nur die Bundeslade der Stiftshütte, **die in das Allerheiligste des Tempels kam**, sondern auch die ganze Stiftshütte selbst und ihr sämmtliches Geräthe zum Tempel hinaufgebracht worden sei." Hat Bähr diese Worte nicht gelesen? Und wem ist denn hier „ein offenbares Versehen" unterlaufen? — Auf jenen leicht hingeworfenen Gedanken will ich übrigens jetzt ebenso wenig wie damals irgend ein Gewicht gelegt wissen.

schliessen muss. Ich will versuchen, mehr selbstständig, jedoch mit dankbarer Benutzung der Bährschen Argumente, soweit sie mir schlagend erscheinen, den Gegenstand negativ und positiv zu erörtern und festzustellen.

Hengstenberg ging von dem Namen der Bundeslade אֲרוֹן הָעֵדוּת (= Lade des Zeugnisses) aus. Diesen Namen führt sie, weil sie der Behälter des Zeugnisses, der Gesetzestafeln, ist. Das Gesetz, oder der Dekalog als die Quintessenz des Gesetzes, führt aber nicht, lehrt Hengstenberg, den Namen Eduth als Bezeugung des göttlichen Willens, und noch viel weniger, wie Bähr will, ist Eduth gleichbedeutend mit Offenbarung überhaupt. Das Gesetz überhaupt, und der Dekalog insbesondre, heisst nur in einer speciellen Beziehung, nur insofern Zeugniss, als es gegen die Sünde und gegen die Sünder Zeugniss ablegt, *ἐλέγχει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας*. Dies erweist sich schon durch ihre Verbindung mit der sie bedeckenden Kapporeth. Indem die Kapporeth Bedeckung im geistlichen Sinne, Sühnung, bedeutet, erfordert sie auch für die Eduth die Bedeutung des Zeugnisses im angeführten Sinne. Wie äusserlich die Kapporeth die Eduth bedeckte, so auch innerlich, geistlich. Durch die Vergebung der Sünden wird für die Bussfertigen die Anklage und Verdammung des Gesetzes zum Schweigen gebracht. Wie äusserlich die Kapporeth die Lade mit dem Zeugnisse, so bedeckt geistlich die göttliche Barmherzigkeit der Sünden Menge.

Was mich besonders vermochte, den Begriff des עדות in der bezeichneten Weise zu fassen, war die von Hengstenberg dafür geltend gemachte Stelle Deut. 31, 26. 27.: „Nehmet dieses Gesetzbuch und legt es zur Seite der Lade des Bundes des Herrn eures Gottes, und es sei dort wider dich zum Zeugen בְּךָ לְעֵד. Denn ich kenne deine Widerspenstigkeit.“ H. fügt hinzu: „Was hier in Bezug auf die Bestimmung des Commentars, der Ausführung, gesagt wird, das gilt auch in Bezug auf den Text, den Grundriss. Aeusserlich und innerlich war das Gesetzbuch Beilage zu den Gesetzestafeln.“

Allein dieser Stelle wohnt durchaus nicht die Nöthigung inne, die ihr Henstenberg beilegt. Dem Gesetzbuche, das zur Seite der Lade gelegt werden soll, wird nicht eine ständige und unbedingte Bestimmung gegen die unter allen Umständen vorhandne Sündhaftigkeit Israels, gegen seine täglichen und fortwährenden Uebertretungen zu zeugen — wie eine solche doch den Gesetzestafeln in der Lade zukommen müsste — zugeschrieben, sondern vielmehr eine bedingte, zeitliche,

eventuelle Bestimmung. Für den Fall, den freilich Moses nach seinen bisherigen Erfahrungen und vermöge seines prophetischen Blickes mit Gewissheit als zukünftig eintretend voraussah, für den Fall, dass ihre schon bei seinen Lebzeiten hervorgetretne Halsstarrigkeit nach seinem Tode sie wiederum zum Abfall von Jehovah führen werde, soll das Gesetzbuch an heiliger Stätte ein Zeugniss gegen sie ablegen, es ihnen beweisen, dass sie ἀναπολόγητοι seien. In demselben Sinne ruft Moses sogleich darauf Himmel und Erde, die seine Warnungen und Ermahnungen gehört, zu Zeugen gegen Israels dereinstige Untreue auf (Vs. 28) und ebenso soll auch (Vs. 19. 21) das Lied Mosis als Zeuge gegen Israels spätern Abfall aufgeschrieben und von den Kindern Israel auswendig gelernt werden (Vs. 22). — Sollte das Gesetzbuch neben der Lade dieselbe Bestimmung haben, wie die Gesetzestafeln in der Lade und nur als weitre Ausführung der durch die Kapporeth zu bedeckenden, d. h. zum Schweigen zu bringenden anklagenden und verdammenden Eigenschaft des Dekalogs in Betracht kommen, so hätte es wie der Grundriss des Gesetzes (die Gesetzestafeln) selbst in die Lade gelegt und ebenfalls von der Kapporeth bedeckt werden müssen. Hätte die Anklage des Dekalogs als zum Schweigen gebracht dargestellt werden sollen, so wäre diese Idee wieder dadurch aufgehoben worden, dass diese selbe Anklage, in noch weitrer Explication und Ausführlichkeit, wie das Gesetzbuch sie gab, als unverdeckt, d. h. als laut redend, hinzugethan war. Hatte es aber eine andre Bestimmung, so kann aus ihr nicht auf die Bestimmung der Gesetztafeln in der Lade geschlossen werden.

Man könnte vielleicht auch noch Lev. 16, 13 für die Hengstenbergsche Auffassung geltend machen. Hier wird dem Hohenpriester geboten, wenn er am grossen Versöhntage ins Allerheiligste gehe, brennendes Räucherwerk mitzunehmen, damit der Rauch von Räucherwerk die Kapporeth, die auf dem Zeugniss ist, bedecke, dass er nicht sterbe. Aber das toddrohende Moment liegt hier offenbar nicht im Zeugniss, das ja schon durch die Kapporeth bedeckt ist, sondern vielmehr in der Kapporeth selbst. Das unverhüllte Anschauen der Herrlichkeit Gottes, das dem Menschen noch versagt ist, bringt auch dem Hohenpriester Tod. Der Zusatz: „die auf dem Zeugniss ist," steht deshalb nicht müssig. Die Kapporeth ruht auf dem Gesetze, als der Willensbezeugung Jehovahs in Betreff des Bundes. Der Grund, warum Jehovah's Bundesgenossen noch nicht zum unverhüllten Schauen der vollen Herrlichkeit Gottes gelangt sind, liegt darin, dass

das Zeugniss, der Bund, nicht blos für sie, sondern auch noch gegen sie zeugt; denn dass im Gesetze neben der einen auch die andre Art des Zeugnisses Geltung habe, sind wir, wie sich weiter unten ergeben wird, nicht zu läugnen gesonnen.

Weiter behauptet Hengstenberg, die Bezeichnung des Gesetzes oder des Dekalogs mit dem Namen Eduth fände sich nie anders, als wo die anklagende und verdammende Eigenschaft des Gesetzes ausschliesslich in Betracht käme und daher sei die Bezeichnung mit Eduth auch der ausschliesslich vorkommende Name der Gesetzestafeln allenthalben, wo sie als Inhalt der Lade auftreten. Auch diese Behauptung hat sich mir als irrig erwiesen.

Ihr widerspricht schon die Thatsache, dass im ganzen alten Testamente die Bezeichnungen „Lade des Zeugnisses" und „Lade des Bundes" (אֲרוֹן הַבְּרִית) als gleichbedeutend mit einander alterniren. Wie sie nun deshalb Zeugnisslade heisst, weil sie das Zeugniss enthält, so heisst sie auch Bundeslade, weil sie den Bund, d. i. das Document des Bundes, die Bundesurkunde enthält. Man könnte nun vielleicht dieser Folgerung auszuweichen meinen durch die Annahme, der Ausdruck „Lade des Bundes" bezeichne nicht die Lade, insofern sie den Bund in sich schliesse, sondern insofern sie mit der Kapporeth ein Ganzes ausmache, wodurch die Bezeichnung „Lade des Bundes" gerechtfertigt erscheine, denn die Vereinigung der Kapporeth, als des sündenzudeckenden Gottessitzes, mit der Lade des Zeugnisses, als des Repräsentanten des sündigen, verdammungswürdigen Zustandes des Volkes, mache gerade das Wesen des Bundes aus. Nun kann zwar nicht geläugnet werden, dass der Ausdruck Bundeslade öfter für das Ganze dieses Cultgeräthes, für Lade und Kapporeth zusammen, gebraucht wird, aber dasselbe gilt auch von dem Ausdruck „Lade des Zeugnisses," und daraus eben ergiebt sich, dass es beidemale in gleicher Weise nur *per metonymiam partis pro toto* geschehe. Dies wird noch dadurch völlig ausser Zweifel gesetzt, dass in 1 Chron. 28 (29), 18 die Lade mit Ausschluss der Kapporeth als „Lade des Bundes" bezeichnet ist. Aber auch davon abgesehen, werden an mehrern Orten der heiligen Schrift die Gesetzestafeln gerade insofern sie in der Lade liegen, oder in dieselbe hineingelegt werden sollen, geradezu und ausdrücklich als „Bund," als ברית bezeichnet z. B. 1 Kön. 8, 21; 2 Chron. 6, 11. Heisst nun die Lade nicht wegen ihrer Verbindung mit der Kapporeth, sondern wegen ihres Inhaltes bald Bundeslade, bald Zeugnisslade, so müssen die Begriffe Bund (Bundesur-

kunde) und Zeugniss entweder ganz oder zum Theil mit einander coincidiren und der Ausdruck Zeugniss kann nicht eine andre und verschiedene Geltung der Gesetzestafeln bezeichnen als der Ausdruck Bund.

Steht es demnach fest, dass die Gesetzestafeln, insofern sie zum Bestande der Lade gehören, ebenso sehr „Bund" als „Zeugniss" genannt werden, so muss ferner auch das Verhältniss der die Lade bedeckenden Kapporeth zum Bunde ganz dasselbe sein, wie das zum Zeugniss. Es ist dies die erste und nothwendigste Probe, die jeder Deutungsversuch dieses Geräthes durch zu machen und zu bestehen hat, und jede Deutung, die diese Probe nicht besteht, erweist sich ohne Weitres schon darum als verfehlt. Hengstenbergs Deutung vermag sie aber nicht zu bestehen. Wäre es die Bestimmung der Kapporeth, die Eduth, d. h. die anklagende und verdammende Stimme des Gesetzes als zum Schweigen gebracht, d. h. als ungültig gemacht und aufgehoben darzustellen, so müsste es zugleich und *eo ipso* auch ihre Bestimmung sein, die Stimme der Bundesurkunde, die den Abschluss und die Fortdauer des Bundes bezeugt, als zum Schweigen gebracht, und den Bund selbst für ungültig, für aufgehoben erklärt darzustellen, — was doch rein unmöglich und undenkbar ist.

Es muss also, wie sich aus der Sache selbst ergiebt, der Name „Eduth" einen Begriff in sich schliessen, der auch in dem Namen „Brith" liegt, und grade dieses Gemeinsame beider Namen muss es sein, um dessenwillen die Gesetzestafeln mit der Lade und mit der Kapporeth in Verbindung gebracht wurden.

Was sich so aus der Sache, aus dem Zusammenhange ergiebt, ergiebt sich auch ebenso unabweisbar aus dem Worte. Das Stammwort עוד hat, wie Bähr aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch nachweist, an sich durchaus nur die indifferente Bedeutung des Zeugens, Zeugnissgebens, Bezeugens, und erst der Zusammenhang oder eine anderweitige nähere Wortbestimmung giebt ihm entweder die Bedeutung des Zeugens für Jemanden oder die des Zeugens gegen Jemanden. Das Letztere geschieht gewöhnlich durch die Präposition ב, wie z. B. in der oben angeführten Stelle Deut. 31, 26: וְתִהְיֶה־שָּׁם בְּךָ לְעֵד. Von einer solchen nähern Bestimmung des genuinen Wortbegriffs von עדות findet sich aber in den auf die Gesetzestafeln und die Bundeslade bezüglichen Stellen keine Spur; es kann also auch nur die einfach genuine, indifferente Bedeutung des Zeugens oder Bezeugens dabei geltend gemacht werden.

Eduth heisst also Zeugniss im Allgemeinen. Auf die Gesetzestafeln angewandt kann das Wort demnach durchaus nichts Anderes bezeichnen als Zeugniss, Bezeugung des göttlichen Willens. Derselbe Begriff liegt aber auch in dem Worte Brith, Bund s. v. a. Bundesurkunde, denn die Bundesurkunde bezeugt ja den Willen Gottes, auf Grund dessen und zu dessen Realisation der Bund abgeschlossen worden ist.

Nirgends findet sich auch in den zahlreichen Stellen, wo von der Eduth in der Lade oder von der Kapporeth über der Lade oder über der Eduth, (wie doch bei der grossen Wichtigkeit dieses wichtigsten aller Cultgeräthe nach sonstiger Analogie und mehr denn sonst irgendwo zu erwarten gewesen wäre) die mindeste Andeutung, dass es bei der Eduth in der Bundeslade allein oder auch nur hauptsächlich auf ein Anklagen und Verdammen ankomme (dass Deut. 31, 26 so wie Lev. 16, 13 hierfür nicht geltend gemacht werden könne, ist bereits oben hinlänglich erwiesen) —, und ebenso wenig findet sich irgend wo eine Andeutung, dass es bei der Kapporeth über der Lade auf ein Zudecken, Aufheben oder zum Schweigen bringen des Gesetzes ankomme. Ja es ist der an sich noch nichts beweisende Ausdruck „Bedecken" im Verhältniss der Kapporeth zur Lade, fast wie absichtlich vermieden, so natürlich und nahe liegend auch seine Anwendung gewesen wäre. Nirgends heisst es: die Kapporeth, welche die Lade, oder das Zeugniss bedeckt, — sondern immer: die Kapporeth, welche über, auf der Lade, dem Zeugniss steht oder ist. Hengstenberg meint zwar dessen gar nicht zu bedürfen, da der Name Kapporeth schon an und für sich diesen Mangel vollkommen ersetze. Aber der Cherubimsitz heisst nicht darum Kapporeth, weil er die Lade bedeckt, sondern weil er ein Sühngeräthe, ein ἱλαστήριον, ein *propitiatorium* ist, wie sich unten weiter ergeben wird. כפרת kommt vom Piel כִּפֶּר, und dies bedeutet allein ein geistliches Zudecken, Sühnen. Hengstenberg leugnet dies auch nicht, behauptet es vielmehr mit Bähr; geräth aber so, indem er den Namen der Kapporeth von dem leiblichen Zudecken der Gesetzestafeln herleitet, in Widerspruch mit sich selbst; denn die Kapporeth deckt nicht geistlich die Eduth zu, sondern leiblich, — das geistliche Zudecken geschieht nicht durch die Kapporeth, sondern durch das, was sie symbolisirt.

Dass Eduth nicht ausschliesslich die verklagende und verdammende Seite des Gesetzes bezeichne, ist schon im Vorigen, wie uns dünkt, zur Genüge erwiesen. Zum Ueber-

fluss möge indess auch noch auf den Sprachgebrauch ausserhalb der eigentlichen Cultussphäre zurückgegangen werden. Es ist bekannt, wie gar häufig auch in den übrigen alttestamentlichen Büchern und am häufigsten in den Psalmen das Wort Eduth vom Gesetze gebraucht wird. Nun versuche man es einmal, die Hengstenbergsche Vereinseitigung des Begriffes, seine Beschränkung auf die anklagende und verdammende Geltung des Gesetzes, bei allen diesen Stellen in Anwendung zu bringen; und man wird sich bald von der Unzulässigkeit dieser Beschränkung des Begriffes überzeugen. Was für ein Unding von Sinn käme z. B. heraus, wenn man in der Redensart: „das Zeugniss oder die Zeugnisse des Herrn halten" das Wort bloss von der verklagenden Potenz des Gesetzes oder der Gesetze verstehen wollte.

Auch darin müssen wir Bähr gegen Hengstenberg Recht geben, wenn er sagt (S. 176): „das Wort כפר, bedecken, sühnen, hat niemals zu seinem Object etwas Göttliches, von Gott Herrührendes, sondern immer nur Ungöttliches, Sünde oder Sünder, wie denn auch die Grundbedeutung „bedecken" von selbst mit sich bringt, dass nur das Sündliche, Unheilige des Bedeckens und Zudeckens vor dem Angesichte des Heiligen bedarf, nicht aber das Heilige selbst, oder etwas von ihm Herrührendes. Nun ist aber Eduth das Gesetz, das Gott gegeben, die Urkunde des Bundes, die er mit seinem Finger geschrieben; es enthält die zehn Worte, die er zu Israel geredet; es ist also etwas Göttliches, ja als der Bund das höchste Göttliche, was es für Israel giebt. Es müsste dem Israeliten als eine Art Lästerung erscheinen, wenn Jemand von dem Be- oder Zudecken des göttlichen Zeugnisses, des im Wort verkörperten heiligen Willens Gottes reden wollte. Es kommt daher auch niemals die Redensart vor: כפר על העדות oder כפר על הברית, die doch wenn jene Auffassung richtig wäre vorkommen müsste. Die Sünde soll zugedeckt, aufgehoben, getilgt werden, nicht aber das heilige Zeugniss des heiligen Gottes," — und, fügen wir noch hinzu, die anklagende und verdammende Stimme des Gesetzes soll nicht im Bunde Gottes mit Israel zum Schweigen gebracht werden, sondern vielmehr recht laut reden, denn es ist die Stimme Gottes zum Heile Israels, — aber die Sünde soll zugedeckt, gesühnt und vertilgt werden, dann verstummt die anklagende und verdammende Stimme des Gesetzes von selbst.

Endlich hat die Hengstenbergsche Auffassung eine zu specifisch neutestamentliche, ja ausschliesslich paulinische Anschauung zur Grundlage, die dem alten Testamente und na-

mentlich dem Stadium der Gesetzgebung noch fremd, oder doch wenigstens nicht so geläufig ist, dass wir ihre Darstellung oder Anwendung im Cultus erwarten könnten; — nämlich die Anschauung, dass das Gesetz dem Menschen nicht gegeben sei, dass er es thue und dadurch selig werde, sondern dass er zur Erkenntniss komme, ihm nicht genügen zu können und durch diese Erkenntniss auf den rechten Weg zur Seligkeit geführt werde, — denn nur bei einer solchen Anschauung könnte ein symbolisches Bedecken, d. h. Aufheben des Gesetzes im Cultus gewissermassen zulässig und gerechtfertigt erscheinen. Der Satz, dass Christus des Gesetzes Ende sei, ist so specifisch-neutestamentlich, dass er, auch wenn sein Sinn in die alttestamentliche Sprach- und Anschauungsweise übersetzt würde, wenn also etwa gesagt würde: in der Opfersühne werde das Gesetz aufgehoben, erfüllt und unnöthig, doch nicht dahin passen würde. Es liegt im göttlichen Heilsplan, wie in der Natur der Sache, dass das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit des Gesetzes, und von seiner bloss negativen nicht positiven Beseligungsfähigkeit und seiner darauf begründeten Aufhörbarkeit erst eintreten konnte und sollte, wenn es seinen im göttlichen Rathschlusse ihm bestimmten Zweck erfüllt hatte.

Nach dieser nicht unnöthig ausführlichen Widerlegung der Hengstenbergschen Auffassung, können wir nun bei der Darlegung und Begründung der Ansicht, die wir jetzt als die richtige erkennen, und die mit der Bährschen im Wesentlichen übereinstimmt, uns um so kürzer fassen.

Die Kapporeth ist der Thron Jehovah's, der Sitz seiner herablassenden Gnade, seiner sündenvergebenden Barmherzigkeit, das innerste Centrum seines Wohnens unter Israel, der Kern und Stern des Cultusapparates, das Herz der Theokratie, der Concentrationspunkt aller Majestät und Herrlichkeit des Gottkönigs in Israels, sie ist in der That und Wahrheit, wie Luther das Wort übersetzt, der Gnadenstuhl, Gnadenthron. Aber obwohl Gott hier als Jehovah, als der Herablassende, sich mit Israel gemein machende, als der Gnädige und Barmherzige erscheint, so ist auch in dieser Herablassung seine Glorie noch so gross, dass kein sterbliches Auge sie von Angesicht zu Angesicht zu schauen vermag, und seine Heiligkeit doch so mächtig, dass kein sündiger Mensch sie zu ertragen, sich ihr unmittelbar zu nahen vermag. Darum wohnt er im Dunkel, darum darf Niemand auch die Priester nicht hinzunahen, und wenn auch, um zu bezeugen, dass das Schauen von Angesicht zu Angesicht und das Hinzutreten in die unmittelbarste Nähe nicht absolut und auf ewig abge-

schlossen sei, — der Hohepriester wenigstens einmal im Jahre hinzukommen darf und soll, so kann auch er es nur mit der verhüllenden Rauchwolke und dem sühnenden Opferblute.

Die Kapporeth ruht, ist errichtet auf der Lade, welche das Zeugniss, den Bund umschliesst; diese bilden das Untergestell, die Grundlage für jene. Der Sinn dieser Composition ist klar: das Wohnen Gottes unter Israel, das Thronen seiner Herrlichkeit auf der Erde ist bedingt, begründet und ermöglicht durch den Bund, den er mit Israel geschlossen. Er hat dem Volke im Dekalog seinen unverbrüchlichen Willen bezeugt, das Volk ist auf dieses Zeugniss seines Willens eingegangen, hat sich bundesmässig zur Erfüllung desselben anheischig gemacht. Auf dem Zeugnisse und dem Bunde ruht also der Thron Gottes, auf ihm beruht das Wohnen Gottes unter dem Volke.

Aber das Zeugniss, der Bund (die Bundesurkunde) steht nicht nackt und offen da, es ist von einer Lade, einer Kiste umschlossen; es erscheint dadurch als ein Schatz, als ein köstlicher, wohl zu verwahrender Schatz, als das köstlichste Kleinod, als das theuerste Gut Israels.

Der Gottesthron führt den Namen Kapporeth: er heisst und ist Sühngeräth, ἱλαστήριον, *propitiatorium*; der höchste, vollendetste, einzigste Sühnact wird an ihm vollzogen; der Thron nimmt dadurch den Charakter des Altars, aber des Altars in höchst möglichster Potenz, an. Die allgemeinste Bezeichnung des Altars ist בָּמָה, Erhöhung. Er ist eine Nachbildung der Anhöhe, des Berges, der nach dem Himmel zu erhöhten Erde, der Erde, die Gott näher gebracht ist. Ist dies der Begriff des Altars, so zeigt sich sogleich, wie die Kapporeth, der Thron Gottes, ein Altar in höchster, vollkommenster Potenz, in absoluter Erfüllung seiner Idee ist. Der gewöhnliche Altar ist nur ein geringfügiges Näherrücken zu Gott, der Gnadenthon aber ist die unmittelbare Nähe Gottes selbst. Was der Mensch durch Heraufsteigen im Altar nimmer erzielen kann, das hat Gott ihm durch Herablassen seines Thrones möglich und leicht gemacht. Weil nun der Gnadenthron die Idee des Altars in höchster und vollkommenster Weise darstellt, so ist es völlig angemessen, dass der höchste und vollkommenste Sühnact des Cultus an ihm vollzogen wird. So wird der Gnadenthron zum Sühngeräthe, zur Kapporeth.

Haben wir im vorstehenden Abschnitte uns an Bährs Seite stellen, mit ihm gemeinsame Sache machen und uns

seiner Auffassung im Wesentlichen anschliessen können, so müssen wir ihm im folgenden Abschnitt wieder feindlich gegenübertreten. Bähr hält seine frühere Ansicht, dass Rauchaltar, Leuchter und Schaubrottisch im Heiligen als Ausgangspunkte göttlichen Odems, Lichtes und Lebens zu deuten seien, unverändert fest; wir bleiben ebenso bei unserer frühern Auffassung, dass sie als Träger des Gebetes, der Erkenntniss und der guten Werke des Volkes zu fassen seien.

Um sich den Weg zur Deutung der drei Geräthe im Heiligen zu bahnen, stellt Bähr drei allgemeine Gesichtspunkte auf, von denen diese Deutung ausgehen müsse. Wir prüfen sie zunächst.

Erster Kanon: „Fürs Erste ist unbestreitbar, dass ein jedes dieser Geräthe nicht um sein selbst, sondern um eines andern willen da ist. Der Leuchter ist um des Lichtes willen da, der Tisch um des Brotes willen, der Altar um des durch das Räucherwerk zu verbreitenden Wohlgeruchs willen. Alle drei Geräthe haben somit dienenden Charakter. Das, dem sie dienen, ist die Hauptsache: mit dem Leuchter gilt es dem Lichte, mit dem Tisch dem Brote, mit dem Altar dem Wohlgeruche. Licht, Brot und Wohlgeruch sind also die Dinge, auf die es hier ankommt."

Wir müssen die Beurtheilung dieses Kanons einstweilen noch aufschieben bis nach der Kritik des dritten Kanons.

Zweiter Kanon: „Fürs Zweite werden nnn diese drei Dinge näher bestimmt durch den Ort, wo sie sind. Sie befinden sich in der Wohnung Jehovah's, theilen darum auch nothwendig den Charakter der Wohnung, und müssen also etwas sein, was Jehovah eigen ist, ihm gehört, von ihm kommt oder auf ihn sich bezieht. Das Licht, das in der Wohnung Jehovah's leuchtet, ist natürlich Jehovah's Licht, ebenso das Brot, das in ihr aufliegt, Jehovah's Brot und der Wohlgeruch, der sich hier verbreitet und Alles erfüllt, Jehovah's Wohlgeruch." (Warum nicht ebenso: die Nahrung, die auf dem Tische liegt, natürlich Jehovah's Nahrung?)

Bleiben wir vorläufig hier stehen. Anstössig finden wir in dem mitgetheilten Satze zunächst eine grosse Unklarheit und Confusion. Bähr sagt: diese drei Dinge werden näher bestimmt durch den Ort wo sie sind. Gut, aber welche sind denn diese drei Dinge? Ist Altar, Tisch und Leuchter, — oder ist Wohlgeruch, Brot und Licht damit gemeint? Dass dies nicht gleichgültig ist, wird Niemand in Abrede stellen wollen. Diese drei Dinge, heisst es weiter, befinden sich in der Wohnung Jehovah's. Versteht Bähr unter den drei Dingen: Altar, Tisch und Leuchter, so ist diese Ausdrucks-

weise vollkommen adäquat, denn diese stehen fortwährend da, haben da ihren bleibenden ständigen Platz. Aber da nach dem ersten Kanon Altar, Tisch und Leuchter nur eine nebensächliche, untergeordnete, blos dienende Bestimmung haben sollen, also an sich nichts bedeutend sind, so meint er wahrscheinlich Rauchwerk, Brot und Licht. Für sie ist aber der Ausdruck: die befinden sich daselbst — nicht genau und adäquat; denn (was Bähr gar wohl weiss, aber hier ignorirt) seine Gegner legen darauf gerade alles Gewicht, dass täglich oder wöchentlich neues Brot, Licht und Rauchwerk hineingebracht und aufgelegt wird, dass diese also nicht ständig sich dort befinden. Aus diesen unklaren, confusen Prämissen wird nun sofort die Folgerung gezogen: Brot, Rauchwerk und Licht müssen also etwas sein, was Jehovah eigen ist, ihm gehört, von ihm kommt, oder auf ihn sich bezieht. Welche neue Confusion der Begriffe! welche Häufung verschiedenartiger Begriffe! Muss denn Alles, was in meiner Wohnung steht, nicht nur mein eigen sein, mir gehören, sich auf mich beziehen, sondern auch **von mir** kommen? Das Letztere wird bei hundert Dingen kaum von einem einzigen gesagt werden können. Wenn ich z. B. als geringes Zeichen meiner aufrichtigen Verehrung gegen Herrn Dr. Bähr ihm eine meiner Schriften überreiche, und er freundlich genug ist, sie der Annahme zu würdigen, so wird er sie doch in sein Studirzimmer aufstellen, — aber wird er dann auch etwa sagen: Dies Buch kommt von mir, denn es steht in meiner Wohnung? — Es sieht wie eine Kriegslist unsres Gegners aus, dass er diesen Ausdruck, der allein streitig ist, auf den es allein ankommt, den er allein bei seinen weitern Operationen braucht, so mitten unter die übrigen nicht streitigen und unverdächtigen Ausdrücke versteckt; es sieht aus, als wolle er ihn als Contrebande einschmuggeln, um ihn demnächst als rechtmässig eingeführt verwenden zu können. — Weiter schliesst Bähr: das Licht ist also Jehovah's Licht, das Brot Jehovah's Brot, der Wohlgeruch Jehovah's Wohlgeruch. Wir erwidern: Ja und nein, je nachdem der Genitiv gefasst werden soll, und darauf kommt es doch an. Wozu nun diese nebelhafte, zweideutige Ausdrucksweise? Die gezogene Folgerung wäre nur dann unbedingt richtig, wenn unter dem Brot, Licht und Wohlgeruch Jehovah's — Brot, Licht und Wohlgeruch für Jehovah verstanden wird, denn nur das kann mit Sicherheit daraus erschlossen werden, dass sich diese Dinge in Jehovah's Wohnung befinden. Soll aber Brot, Licht und Wohlgeruch Jehovah's so verstanden werden, dass es von Jehovah komme, so ist die

Folgerung geradezu falsch oder doch wenigstens höchst zweifelhaft, wie die oben angeführten Beispiele beweisen. Der Leser versteht und billigt, auf eine Kriegslist nicht gefasst, die Worte im erstbezeichneten Sinne, der Autor macht aber sofort ein *quid pro quo* und argumentirt weiter aus dem zweiten Sinne, als aus einem zugestandenen, heraus. Er fährt also fort:

„Wenn der Ort, für den jene drei Geräthe bestimmt sind, seinem Wesen nach Stätte göttlicher Offenbarung ist, so müssen auch Licht, Brot und Wohlgeruch dieser göttlichen Offenbarung dienen, d. h. Aeusserungsweisen derselben darstellen." Da haben wirs. Also nicht für Jehovah, sondern von Jehovah.

In dieser Schlussfolgerung tritt uns aber noch ein andrer Punkt entgegen, den wir nicht passiren lassen können. Es wird nämlich hier so argumentirt, als ob die Stiftshütte allein und zunächst Offenbarungsstätte sei. Sie ist aber zunächst, wie Bähr selbst auseinandergesetzt hat, Bundesstätte (S. 50), als solche muss sie also auch hier in Betracht kommen. „Durch den Bund, sagt Bähr S. 52, der in der Wohnung dargestellt und verbürgt ist, tritt Jehovah in eine Gemeinschaft mit Israel; das Wesen aber aller Gemeinschaft ist Mittheilung." Vollkommen richtig. Aber ebenso wesentlich liegt im Bunde der Begriff der Gegenseitigkeit, die Gemeinschaft im Bunde ist eine gegenseitige und die Mittheilung eine gegenseitige. Jehovah tritt also durch den Bund nicht allein in Gemeinschaft mit Israel, theilt sich nicht allein Israel mit, sondern dasselbe gilt auch umgekehrt von Israel im Verhältniss zu Jehovah. Dies aber ignorirt Bähr vollkommen; würde er es gebührend beachten, so würde die Unhaltbarkeit seiner Theorie sich ihm unabweislich aufdringen. Das Volk bringt durch seine Mittler und Repräsentanten täglich oder wöchentlich Licht, Brot und Rauchwerk dar, was ist also natürlicher, einfacher, nöthigender als die Auffassung, dass durch diese Darbringung das Volk seinerseits das Bundesverhältniss, die Gemeinschaft, die Mittheilung bethätige, dass also Licht, Brot und Wohlgeruch nicht von Jehovah für das Volk, sondern für Jehovah vom Volke sind. Zum Letztern passt es einzig und allein, dass die Darbringungen in das Heilige, in die Wohnung Gottes gebracht werden, — sollte das Erstre ihre Bedeutung sein, so müssten sie in der Wohnung des Volkes, im Vorhofe aufgestellt sein; müssten nicht aus dem Vorhof in das Heilige, sondern aus dem Heiligen in den Vorhof gebracht werden.

Alles was das Volk oder dessen Repräsentanten, die Prie-

ster, im Cultus täglich, wöchentlich oder jährlich darzubringen, — die Gaben, die nach kürzern oder längern Zeiträumen vom Volke regelmässig und stehend, oder je nach subjectivem Bedürfniss erneuert werden, können durchaus nur etwas bezeichnen, was vom Volke kommt und für Jehovah bestimmt ist; platterdings aber nicht etwas, was von Jehovah kommt, oder für das Volk bestimmt ist. Dieser Satz ist so einfach, so klar, so nöthigend, dass es unbegreiflich erscheint, wie er überhaupt nur in Zweifel gezogen werden könne. Das Opfer, das täglich auf dem Brandopferaltar dargebracht wird, ist ja vom Volke für Jehovah, das leugnet Niemand, auch Bähr nicht; ebenso wenig bestreitet Bähr es, dass das Blut, welches jährlich auf die Kapporeth gebracht würde, nicht von Jehovah, sondern vom Volke für Jehovah war. Warum sollte es nun sich mit dem Brote, das auf den Tisch, mit dem Lichte, das auf den Leuchter, mit dem Rauchwerke, das auf den Altar vom Volke täglich oder wöchentlich gebracht wurde, nicht ebenso verhalten? Bähr macht zwar geltend, dass das Heilige, wo das Licht brannte, der Wohlgeruch duftete und der Tisch gedeckt war, nicht die Wohnung des Volkes sondern Gottes sei, dass somit diese Gegenstände nicht etwas Menschliches sondern etwas Göttliches bedeuten müssten (S. 180). Aber ist denn das Allerheiligste nicht auch die Wohnung Gottes? und doch bezeichnet das Blut, das auf die Kapporeth gebracht wurde, etwas von Menschen Kommendes, freilich von Gott bundesmässig Sanktionirtes, als gültig Anerkanntes (Lev. 17, 11).

Müssen wir demnach Brot, Rauchwerk und Licht als Darbringungen des Volkes für Jehovah, oder genauer als bundesmässige Leistungen des Volkes an Jehovah, als Bundesbewährungen von Seiten des Volkes fassen, so können Tisch, Altar und Leuchter entweder bloss die Bestimmung haben, diese Gaben entgegenzunehmen, wo sie dann für sich ohne symbolische Bedeutung wären; — oder aber sie bezeichnen das Volk als Träger und Darbringer derjenigen Bundesleistungen und Bundesbewährungen, welche durch Brot, Rauchwerk und Licht symbolisirt sind. Welcher von beiden Auffassungen der Vorzug zu geben sei, wird sich unten herausstellen.

Dritter Kanon: „Fürs dritte müssen die Drei: Licht, Brot und Wohlgeruch in einer Beziehung zu einander stehen, also zusammengehören, ja gewissermassen ein Ganzes von göttlichen Offenbarungsweisen bilden.“ Dass sie zusammengehören, dass sie in ihrer Verbindung ein Ganzes bilden müssen, behaupten wir mit Bähr; — dass sie aber ein Ganzes

von göttlichen Offenbarungsweisen bilden müssen, geben wir ihm nach den vorangegangenen Auseinandersetzungen ganz einfach als einen Irrthum zurück. Wir sagen dagegen, die dreierlei Leistungen, die das Volk seinem Gotte in dessen Wohnuug darbrachte, müssen den bundesmässigen Forderungen Jehovah's an das Volk, den bundesmässigen Verpflichtungen des Volkes gegen Jehovah entsprechen und sie erschöpfen, und müssen auf diese Weise ein harmonisches Ganze bilden.

Bähr lehrt unter der Rubrik dieses Kanons weiter: „Die Drei stehen, obwohl sie zusammengehören und ein Ganzes bilden, doch unter sich nicht in einem coordinirten Verhältniss. Der Räucheraltar, welcher die Mitte einnimmt, erscheint schon dadurch, das ihm Leuchter und Tisch zur Seite stehen und gleichsam seine Zweige oder Arme sind, als das wichtigere Geräthe. Ausserdem aber bezeichnet ihn die Urkunde mit Nachdruck als לִפְנֵי יְהוָה stehend, d. h. unmittelbar vor der Bundeslade, auf der Jehovah thront. Eben dadurch nun, dass der Räucheraltar in einer relativ näheren Beziehung zur Bundeslade und so zu Jehovah selbst stebt, geht er den beiden andern Geräthen vor und diese stehen zu ihm in einem gewissermassen untergeordneten Verhältnisse.“ — Wir geben zu, dass der Altar durch diese Stellung eine Auszeichnung, einen gewissen Vorrang vor den übrigen Geräthen erhielt. Allein es war höchstens der Vorrang des *primus inter pares*, durch welchen das Verhältniss der Coordination nicht aufgehoben ist. Auch selbst ohne dies Zugeständniss liesse sich die auszeichnende Stellung des Altars erklären. Da einmal drei Geräthe da waren, so musste bei einer symmetrischen Vertheilung eins derselben in die Mitte kommen, und dass dazu der Altar gewählt wurde — dem Tisch und Leuchter gegenüber — bedarf wohl keiner Rechtfertigung. Nichts, durchaus nichts berechtigt aber Tisch und Leuchter dem Altar als von ihm abhängig zu subordiniren.

Hier wird nun auch der Platz sein auf die Beurtheilung des ersten Kanons, die wir uns aus Gründen, die sofort klar werden sollen, bis hieher aufbewahrt haben, zurückzukommen. Bähr behauptet nämlich, Leuchter, Tisch und Altar seien blos um des Lichtes, Brotes und Rauchwerks willen da; jene hätten daselbst nur dienenden, untergeordneten, unselbstständigen Charakter, seien also an sich nichts bedeutende. Von Tisch und Leuchter einer gewöhnlichen Wohnung kann diese Prämisse zugegeben werden, und von vornherein wird sich die mögliche Anwendbarkeit derselben auch auf die heilige Wohnung nicht bestreiten lassen. Aber Nie-

mand wird uns einreden können, dass sie eine unumgängliche Nothwendigkeit sei; Nichts kann uns hindern, den Geräthen, wenn dies durch andre Beziehungen wahrscheinlich wird, auch eine Bedeutung für sich, einen selbstständigen Charakter zuzuerkennen. Allerdings würde auch in diesem Falle die Form der Geräthe abhängig sein von dem, dessen Träger sie sind: es versteht sich z. B. von selbst, dass das Licht nicht an einem Tisch oder an einem Altar angebracht sein kann, sondern nur an einem Leuchter; aber daraus folgt noch nicht, dass der Leuchter gar nichts bedeute. Der Leuchter ist eben Träger des Lichtes, und es könnte sehr wohl der Fall sein, ja es liegt dieser Gedanke unbestreibar sehr nahe, dass der Leuchter, eben als Träger des Lichtes, ein Bild Desjenigen sei, von dem das geistliche Licht ausgeht. Sollte z. B. etwa das Volk dargestellt werden als Träger geistlichen Lichtes oder geistlicher Nahrung, so versteht es sich von selbst, dass es in jener Beziehung nur von einem Leuchter, in dieser nur von einem Tische repräsentirt sein konnte.

Gesetzt aber auch, Bährs aus dem profanen Leben entnommener Kanon wäre unbedingt richtig, so würde er ebenso sehr als Unterlage für unsre Fassung des Brotes, Lichtes und Wohlgeruchs dienen als für die Bährsche, d. h. er wäre ebenso anwendbar bei der Annahme, dass jene drei Dinge von Jehovah kommen, als bei der, dass sie vom Volke kommen. Die Geräthe würden dann nur die Bestimmung haben, jene Darbringungen entgegen zu nehmen und aufzunehmen.

Lässt sich aber nachweisen, dass wirklich Data vorhanden sind, die uns nöthigen, auch den Geräthen an sich eine selbstständige Bedeutung zu vindiciren, so fällt damit der erste Bährsche Kanon von selbst und ohne Weitres. Und liesse sich dies auch nur von einem einzigen Geräthe nachweisen, so würde nach Bährs drittem Kanon dies auch nothwendig massgebend sein für die Auffassung der beiden übrigen Geräthe, auch sie müssten dann etwas für sich bedeuten.

Liesse sich z. B. nachweisen, dass der Leuchter als Träger des Lichtes Repräsentant eines persönlichen Trägers geistlichen Lichtes sei, etwa des Volkes als Inhabers und Trägers religiöser Erkenntniss und reiner Lehre, so müssten (eben nach Bährs drittem Kanon) auch die beiden andern Geräthe (Tisch und Altar) als Repräsentanten des Volkes, als Träger geistlicher Nahrung und geistlichen Wohlgeruchs, — auch ohne dass dies irgendwo in der Schrift ausdrücklich angegeben sei, bloss *per analogiam*, gedeutet werden.

In Betreff des Leuchters lässt sich dies aber nachweisen.

Was von vornherein jedem unbefangenen, nicht durch Vor-Urtheile voreingenommenen Beobachter und Ausleger sich von selbst aufdrängt, was demnach als die einfachste, natürlichste und nächstliegende Deutung des Leuchters erscheint, das giebt die heil. Schrift auch an zwei Stellen ausdrücklich und unzweideutig als dessen Bedeutung an: In Sach. 4 und Offb. 1, 20 erscheint derselbe wirklich (was Bähr auch selbst zugesteht, S. 188. 189, weil absolut keine Möglichkeit da ist, es zu leugnen) als Symbol des Volkes, der Gemeinde. Die letztere Stelle ist auch noch in andrer Beziehung für uns von grosser Bedeutung, worauf schon hier vorläufig hingewiesen werden mag. Es wird durch sie nämlich der Bährsche Einwurf beseitigt, „dass der Leuchter, weil in der Wohnung Gottes stehend, nicht das Volk, die Gemeinde, bezeichnen könne; dies könne er nur, wenn er in der Wohnung des Volkes stände.“ Denn der Ort wo die sieben Leuchter der Apokalypse stehen, ist ja doch wohl zweifelsohne die Wohnung Gottes, ja die Wohnung Gottes in höchster Potenz (vgl. Vs. 13—18). Wir werden unten noch weiter davon zu reden haben.

Aber auch noch bei einem andern der drei Geräthe können wir nachweisen, dass ihm auch eine Bedeutung an sich zukommen müsse. Nach Bährs eigenen Deutungsregeln (vgl. Symbolik d. mos. Cult. 1, 46 ff.) hat ein Bestandtheil oder Geräthe der Cultusstätte um so entschiedener symbolische Dignität, je mehr seine Beschreibung ins Einzelne eingeht. Namentlich gilt dies von der Form, den Stoffen, den Massen, den Zierrathen derselben. Die drei Geräthe des Heiligen werden nun im Exodus nach dieser Beziehung hin ziemlich genau beschrieben. Dies legt nun an sich noch nicht Zeugniss ab für eine selbstständige Bedeutung der Geräthe an sich. Form, Stoff und Zierrathen des Leuchters können ja z. B., wie auch Bähr nachzuweisen sucht, Momente darstellen, welche zur nähern Charakterisirung des durch das Licht auf dem Leuchter abgebildeten geistlichen Dinges dienen, — aber sie können ebenso gut auch solchen Beziehungen gelten, welche zur Charakterisirung des durch den Leuchter an und für sich symbolisirten Gegenstandes dienen. Wir können und wollen hier uns nicht auf alle die Nebenbestimmungen an der Form der drei Geräthe einlassen, um das Letztere dadurch zu erweisen, da überhaupt die symbolische Deutung, je mehr sie in das Kleinliche und Nebensächliche eingeht, um so mehr selbst (wie das Bährs Symbolik hundertfach bezeugt) kleinlich wird, in Künsteleien und Willkührlichkeiten verfällt und aus dem Gebiete des Ausdeu-

tens in das des Eindeutens, aus dem der Auslegung in das des blossen Hin- und Herrathens sich fast mit Unausweichbarkeit verirrt, weil ihr die sicheren Anhalts- und Ausgangspunkte immer mehr schwinden.

Wir beabsichtigen deshalb hier, nur auf einen Punkt aufmerksam zu machen, der nicht zum Kleinlichen und durchaus Nebensächlichen gerechnet werden kann. Wenn der Altar „nicht um sein selbst willen sondern nur um des durch das Räucherwerk zu verbreitenden Wohlgeruchs willen da ist," wenn es also „mit dem Altar nur dem Wohlgeruche gilt" und der Wohlgeruch allein und ausschliesslich „das Ding ist, auf das es hier ankommt," — so fragen wir, wozu bedurfte dann der Altar der Hörner? Diese hatten doch gewiss nichts mit dem Wohlgeruch zu thun, geben also Zeugniss dafür, dass der Altar auch für sich eine Bedeutung hatte, aus der die Hörner hervorgegangen sein müssen.

Wir sind mit der Prüfung, *resp.* Berichtigung der Bähr-schen allgemeinen Kanones zu Ende. Betrachten wir nun seine Deutung **der Geräthe im Einzelnen.**

„Die Bedeutung des **Wohlgeruchs**, sagt Bähr (S. 181), ergiebt sich leicht daraus, dass dem Orientalen alles Riechen ein Athmen und Hauchen ist, und die Sprache für beide Begriffe dieselben Worte hat. So heisst נפש Hauch, Odem (Hiob 41, 13) und Geruch (Jes. 3, 20); das Wort תפוח, wie der Apfel seines Wohlgeruches wegen genannt wird, kommt von נפח, athmen, hauchen; נשם wehen, athmen heisst im Syrischen riechen; besonders gehört hieher ריח und רוח riechen und wehen, ריח Geruch und רוח Hauch, Odem; der Geruch der Blume ist ihr Athem, und es ist dem Orientalen ganz dasselbe, ob er sagt: die Blume riecht, oder: die Blume athmet, haucht. Sind hiernach die Begriffe Riechen und Athmen unzertrennlich von einander, und fallen sie selbst als identisch zusammen, so wird auch der in der göttlichen Wohnung verbreitete Geruch, also der göttliche Geruch nicht anders sein und darstellen können als den göttlichen Odem. Jehovah's Wohlgeruch (ריח) ist Jehovah's Odem (רוח)."

Wir glauben, die Mittheilung dieser Auffassung in ihren *ipsissimis verbis* sei schon ihre Widerlegung. Denn sie ist so gesucht, so unnatürlich, so verschroben und so unbiblisch, dass wohl so leicht Niemand sich durch den zuversichtlichen Ton, mit dem sie vorgetragen ist, wird induciren lassen. Was kann alle sprachliche und begriffliche Verwandtschaft von רוח und ריח, von Riechen und Athmen, helfen, wenn nirgends in der ganzen Bibel, nirgends im ganzen Alterthum, auch nur die leiseste, entfernteste Beziehung des gottesdienst-

lichen Räucherns auf den Odem Gottes vorhanden ist, wenn sich in der ganzen heidnischen, jüdischen und christlichen Symbolik auch nicht die mindeste Spur findet, dass das Räuchern das Ausströmen des Odems von Seiten Gottes versinnbildlichen solle? — wenn vielmehr eine reiche Fülle von Bibelstellen alten und neuen Testamentes das Räuchern mit den ausdrücklichsten, klarsten, unzweideutigsten Worten selbst von etwas ganz Anderm deuten; wenn diese selbe Deutung sich auch ebenso bestimmt und ausdrücklich im Heidenthum wiederfindet?

Es muss dem aufmerksamen Leser der Bährschen Schriften schon von vornherein auffallen, dass er in seiner ganzen symbolischen Exposition von Anfang an geflissentlich den Ausdruck Räuchern wie absichtlich vermeidet und dafür von Anfang an immer nur von Wohlgeruch redet. Wir sind nun zwar durchaus nicht gesonnen, es zu bezweifeln oder zu bestreiten, dass das Räuchern zum Zwecke habe, Wohlgeruch zu bereiten und dass also bei der Deutung des Räucherns der Wohlgeruch in Betracht kommen müsse. Aber wir behaupten, dass die Begriffe Räuchern und Wohlgeruch hervorrufen sich keineswegs genau decken, dass vielmehr das Letztere ein viel weitrer, umfassenderer Begriff ist, als das Erstre. Wir hoffen, Jedermann wird uns dies ohne Bedenken zugeben. Noch durch hundert andere Dinge als durchs Räuchern kann Wohlgeruch hervorgebracht werden, und dass nun der Cultus gerade jene Art, Wohlgeruch zu erzeugen, in seine Dienste zieht, kann doch nicht bedeutungslos oder zufällig sein. Es giebt genug Substanzen, die ohne verbrannt zu werden, Wohlgeruch ausduften. Warum wurden denn solche nicht eher gewählt, da sie unzweifelhaft der angeblichen Bedeutung des Wohlgeruches viel besser entsprachen als das Räuchern? Das Letztere ist ein intermittirendes Verbreiten des Wohlgeruches; das passt schlecht zum Odem Gottes, der doch als fortwährend, continuirlich und gleichmässig von Gott ausgehend gedacht werden muss. Ist es nun möglich, ein continuirliches Ausduften von Wohlgeruch darzustellen, so hätte diesem unbedingt der Vorzug eingeräumt werden müssen. Es is dies nun aber nicht nur möglich, sondern es ist eben so leicht und bequem, ja noch leichter darzustellen als ein Feuerungswohlgeruch.

In Num. 16, 46. 47 wird erzählt: „Mose sprach zu Aaron: Nimm die Pfanne und thue Feuer darein vom Altar und lege Räucherwerk darauf und gehe eilend zur Gemeine und versöhne sie, denn der Grimm ist vom Herrn ausgegangen und die Plage hat begonnen, und Aaron that also . . .

und er räucherte und versöhnete das Volk.“ Somit fallen also die Begriffe Räuchern und Versöhnen unter einen Gesichtspunkt. Bedeutet nun etwa hier auch das Räuchern ein Ausgehen des Odems Gottes? Dasselbe gilt von Lev. 16, 12. 13: Am grossen Versöhntage soll Aaron Räuchwerk hinter den Vorhang bringen vor den Herrn, „dass der Rauch des Räuchwerks den Gnadenstuhl bedecke, der auf dem Zeugniss ist, dass er (Aaron) nicht sterbe.“

Das Räuchern erscheint als ein Dienen dem Herrn (Exod. 30, 20 u. s. w.), und überhaupt, wenn irgend wo dem Räuchern in der Bibel ein Object beigegeben ist, so ist es nur Gott oder die Götter. Unzähligemal heisst es im alten Testamente: dem Herrn räuchern, den Göttern räuchern, andern Göttern räuchern, den Bildern räuchern, dem Baal räuchern u. dgl. m. Ist es dadurch schon nicht ausser Zweifel gesetzt, dass das Räuchern nicht etwas von Gott Kommendes, sondern etwas auf Gott Hinzielendes, ihm Dargebrachtes, für ihn Bestimmtes ist?

Das Räuchergeräthe ist ein Altar. Hat man nun je gehört, dass der Altar einen andern Zweck haben könne, als den, Gott etwas darzubringen? Wird das Räuchergeräthe als ein Altar bezeichnet, so muss auch das Räuchern selbst als ein Opfer erscheinen. Ist es nun erhört oder denkbar, dass Gott als ein Opfernder dargestellt werde? Welch ein Wider-Sinn, um nicht zu sagen: Un-Sinn ist doch die Idee eines Altars, auf dem Gott etwas darbringt?

Bähr meint (Symbolik d. mos. Cult. 1, 470 ff.), das ganze Gewicht dieses Einwurfs durch Verweisung auf Exod. 20, 21 (24) beseitigen zu können. Aber wie wenig ihm dies gelungen zeigt schon sein eigenes aus dieser Stelle gewonnenes Resultat, das er selbst mit gesperrten Lettern hat drucken lassen (S. 471): „Somit ist der Altar einerseits ein Denk- und Merkmal segensreicher göttlicher Offenbarung, andrerseits ein Mahnzeichen für den Menschen, dass er hier Gottes preisend gedenken, ihn anbeten und verehren, sich zu ihm erheben soll.“ Ist dies zugestanden, so muss auch das, was Menschen auf dem Altar thun, ein preisendes Gedenken, Anbeten, Verehren Gottes, ein sich Erheben des Menschen zu Gott bezeichnen. Bähr legt nun freilich alles Gewicht auf den ersten Satz, dass nämlich der Altar ein Denk- und Merkmal segensreicher göttlicher Offenbarung sei, aber ohne Grund. Denn die angezogene Stelle sagt nur, dass Gott es sich vorbehält, den Ort oder die Orte, wo sein Name geehrt werden solle, selbst zu bestimmen, und giebt das Versprechen und die Bürgschaft,

dass er an solchen Orten in Folge dessen, dass sein Name dort nach seinem Willen geehrt werde, zu Israel herabkommen und es segnen werde, dass also Israels Anbeten an solchem Orte kein fruchtloses, nichtiges sein soll.

Nach Exod. 30, 35 soll das Räucherwerk gesalzen sein. Das Salz wird in der Wirklichkeit nur zu Dingen gelegt, die der Fäulniss unterworfen sind, die den Keim der Fäulniss schon in sich tragen. Dieselbe Bedeutung hat es nun auch in der Symbolik. Dasjenige also, wozu Salz gelegt werden muss, erscheint dadurch als ein Menschliches, das noch nicht völlig heilig ist, dem noch Keime der Verderbniss innewohnen, die durch das Salz ertödtet werden sollen. Das aber kann auf den Odem Gottes keine Anwendung finden, folglich ist Bähr's Deutung falsch. Dasselbe gilt auch wohl von dem Verbrennen des Rauchwerks. Das Verbrennen hat in der Symbolik stets und immerdar den Begriff des Läuterns; und der wird ihm auch wohl hier zukommen. Man kann nicht sagen, das Verbrennen sei, als ein Act äusserer Nothwendigkeit, ohne symbolische Bedeutung. Dies würde nur dann gelten, wenn es keine andren Mittel Wohlgeruch zu verbreiten, als mittelst des Verbrennens von Räucherwerk gegeben habe.

Der Deutung des Altars und des Räucherwerks analog deutet Bähr auch **Leuchter** und **Licht**: Gott erscheint dadurch als lichtspendend, lichtverbreitend. Das Licht, das seine Wohnung erfüllt, geht von Gott aus. Gegen diese Deutung liesse sich nichts einwenden, wenn sie der nothwendigen, durch nichts zu umgehenden, platterdings unausweichlichen, richtigen Deutung des Räucheraltars und Schaubrottisches entsprechend und analog wäre. Da diese aber, wie vom Räucheraltar soeben unwiderleglich dargethan ist, und wie vom Schaubrottisch noch ebenso unwiderleglich bald dargethan werden soll, als Träger menschlischer Leistungen und Darbringungen angesehen werden müssen, so muss nach Bähr's drittem Kanon dasselbe auch vom Leuchter gelten. Das Licht, das hier vom Volke dargebracht wird, muss also auch des Volkes Licht sein, das es als Frucht und Bewährung des Bundes seinem Gotte darbringt. Ausserdem deutet aber die Schrift selbst an zwei Stellen den Leuchter mit seinem Lichte ganz anders, nämlich als Symbole der Gemeinde. Vgl. unten.

„Die Bedeutung des **Brotes** endlich, fährt Bähr fort, liegt nicht minder ganz nahe. Wie das Oehl, welches angezündet wird, das Licht bedingt, Lichtmaterial ist, so ist das Brot, welches gegessen wird, Lebensmaterial; wie das

Oehl erst seine Bestimmung dadurch erreicht, dass es angezündet und zu Licht wird, so auch das Brot dadurch, dass es gegessen und zu Leben wird. Daher ist in allen Sprachen und bei allen Völkern Brot wie Bedingung und Unterpfand, so auch Zeichen des Lebens (Joh. 6, 48 ff.). Für den Begriff Leben giebt es kein so unmittelbares Symbol, wie für den Begriff Licht, weil das Leben als solches nicht sichtbar ist, wie das Licht. Durch nichts konnte der Begriff Leben aber geeigneter bezeichnet werden, als durch dasjenige Sichtbare, woran sich für den Menschen das Leben knüpft, insofern ihm das Brot Repräsentant aller Lebensmittel ist."

Es handelt sich auch bei diesem Symbol bloss darum, ob es als etwas von Gott oder als etwas von Menschen Kommendes zu deuten ist. Bähr behauptet das Erstre und so mag unter dieser Voraussetzung seine Deutung hingehen. Aber dass diese Voraussetzung sowohl aus allgemeinem Gesichtspunkte als auch speciell nach der Analogie des Rauchwerks und des Lichtes grundfalsch ist, haben wir schon erwiesen. So wird denn auch dies Symbol als etwas vom Volke Kommendes anzusehen sein. Dafür sprechen mit entscheidendem Gewichte aber nicht bloss allgemeine Gesichtspunkte und Analogien, sondern gerade hier auch ausdrückliche Angaben der Urkunde.

Die auf diesem Geräthe darzubringenden Brote führen den Namen לֶחֶם הַפָּנִים. Bähr deutet diesen Ausdruck (Mos. Cult. I, 428; Sal. Temp. 180) ganz analog dem מַלְאַךְ פָּנִים (Jes. 63, 9) als „dasjenige Brot, durch welches Gott geschaut wird, d. h. mit dessen Genuss das Schauen Gottes verbunden ist, oder durch dessen Genuss man zum Schauen Gottes gelangt." Allein dieser Auffassung widerstrebt schon dies, dass der Genuss dieser Brote nur und ausschliesslich den Priestern gestattet und geboten, dem Volke aber ganz und gar versagt war. Es lässt sich dafür kein Grund angeben, wenn das Brot Leben bezeichnet, das von Gott ausgeht. Sollten denn die Priester allein an dem von Gott ausgehenden Odem, Licht und Leben participiren, sie allein das göttliche Leben, das kraft des Bundes doch ganz Israel beleben und erneuern soll, in sich aufnehmen? Dagegen erklärt sich diese Bestimmung des Gesetzes höchst einfach, natürlich und völlig genügend, wenn das Brot als Nahrung für Gott gedeutet wird. Dann verstand es sich von selbst, dass da das Brot nicht von Gott selbst gegessen werden konnte, die Diener und Repräsentanten desselben allein statt seiner es essen mussten und durften.

Was aber das Genitivverhältniss in dem Ausdruck לחם פנים betrifft, so ist es bekannt, dass dies ebenso gut subjectiv als objectiv gefasst werden kann. Bei der Benennung מלאך פנים ist es unstreitig subjectiv zu fassen. Aber folgt nun daraus, dass wenn eine genitivische Verbindung mit פנים subjectiv zu fassen ist, alle übrigen ebenso zu fassen seien, dass nicht auch eine andre die objective Beziehung des Genitivs ausdrücken kann? Hindert dies denn, unsern Status constr. zu übersetzen: das Brot für das פנים? Die unzweideutige, vollständige, aber darum auch ausführliche und für den öftern Gebrauch unbequeme Formel dafür wäre allerdings: לֶחֶם אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה. Ist es aber nicht höchst natürlich und wahrscheinlich, dass man diese lange und unbequeme Formel für den gewöhnlichen, öftern Gebrauch abkürzte? und welche Abkürzung derselben hätte anders gewählt werden können, als die: לחם פנים? Dass die Benennung aus dieser Abkürzung entstanden, zeigt sich aber nicht blos als wahrscheinlich, sondern Exod. 25, 30 stellt es als wirklich und gewiss dar. Dort heisst es: „Lege auf den Tisch das Brot des Angesichtes vor mein Angesicht immerdar.“ Hier kommt der Ausdruck Brot des Angesichtes überhaupt zuerst vor. Es machte sich daher das Bedürfniss geltend, den etwas unbestimmten abgekürzten, aber zum stehenden Gebrauche bestimmten Ausdruck näher zu bestimmen, damit der Leser hier und im weitern Verlaufe durchaus nicht zweifelhaft sein könne, wie der *stat. constr.* zu fassen sei. Das לפני ist erklärende Apposition zu פנים. Gegen diese Argumentation verschlägt es auch nicht das Mindeste, wenn Bähr entgegnet: „Die Stelle Exod. 25, 30 zeigt unwidersprechlich, dass פנים bei לחם selbstständig aufgefasst werden muss und nicht heissen kann: Brot das vor Gottes Angesicht liegt. Gerade weil לפני noch ausdrücklich beigegeben ist, kann פנים nicht auch schon soviel als לפני sein.“ Wir sind während des Kampfes mit unserm Gegner schon zu sehr an seine zuversichtliche Sprache gewöhnt, als dass wir uns hier durch dieselbe induciren zu lassen in Gefahr wären. Lassen wir auch das פנים fallen, so steht doch unzweifelhaft da: „Lege das Brot לפני,“ und das kann nur heissen: „Lege es vor mich hin.“

Dass das Brot aber nicht als von Jehovah kommend angesehen werden soll, sondern vielmehr als vom Volke kommend und vor Jehovah nieder gelegt, also für Jehovah bestimmt, sagt die Urkunde mit den ausdrücklichsten Worten in Lev. 24, 7. Schon Hengstenberg hat diese Stelle unserm Gegner vorgehalten, aber derselbe findet es nicht für gut, in seiner Bestreitung Hengstenbergs sich darüber

auszusprechen. Sie lautet: „An jedem Sabbath soll man es (das Brot) darlegen vor Jehovah (לפני יהוה) beständig von Seiten der Söhne Israels ein ewiger Bund (מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם)." Mag man nun das מאת בני ישראל als nähere Bestimmung des Bundes fassen, oder als nähere Bestimmung des Legens, oder es auf Beides zugleich beziehen; jedenfalls wird dadurch die Bähr'sche Auffassung völlig aus dem Felde geschlagen. Das Brot ist und bleibt bundesmässige und bundbewährende Leistung oder Darlegung vom Volke vor, für, an Jehovah.

Bähr fährt fort: „Vor dem Angesichte Jehovah's steht auch der Räucheraltar und zwar noch in ganz besonderm Sinne, dennoch aber heisst er niemals der Altar des Angesichtes." Um zu verstehen, was der Verfasser damit sagen will, muss man zu seiner Symbolik d. mos. Cult. I, 426 f. recurriren. Hier heisst es: „Dasselbe folgt auch aus der Benennung des Schaubrottisches שֻׁלְחַן הַפָּנִים, Num. 4, 7. Wenn nun dies nur hiesse: der Tisch, der vor Jehovah steht, so müsste auch der Leuchter, insbesondere aber der Räucheraltar, der unmittelbar vor dem Throne, d. i. vor Jehovah stand, dieselbe Benennung nämlich מִזְבַּח הַפָּנִים führen können. Nirgends jedoch heisst er so, wohl aber wird von ihm gesagt: מִזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה Lev. 16, 18, woraus am besten erhellt, wie die Urkunde sich ausdrückt, wie sie das bezeichnen will, was man irrigerweise durch הפנים bezeichnet glaubt. Gerade weil הפנים nur dem Tisch und seinem Brote zugeschrieben wird, darf es nicht in einem Sinne aufgefasst werden, der auch von den andern Geräthen ebenso gelten könnte."

Wir geben zu, dass auch der Altar nach der Analogie des Tisches מזבח הפנים heissen könne, — und Bähr fordert auch scheinbar nicht mehr. Nimmer aber können wir es zugeben, dass er auch so heissen müsse, oder gar darum auch eine solche Benennung im Texte vorkommen müsse. Bähr argumentirt nun aber sofort so, als wenn das Letztere zugegeben wäre. Gerade daraus, dass von zwei Geräthen, die zugestandenermassen durchaus gleichen Charakter und analoge Bestimmung haben, das eine einmal durch den Zusatz הפנים, das andre einmal durch den Zusatz אשר לפני יהוה bezeichnet wird, vermögen wir nur den Schluss zu ziehen, dass beiderlei Zusätze in etwas verschiedener Form ganz dasselbe besagen. Dass aber beim Schaubrottisch die kürzere Formel gebraucht ist, lässt sich überdem noch daraus erklären, dass שלחן פנים eben der Tisch ist, auf welchem die לחם פנים liegen, oder mit andern Worten, dass

die Abkürzung des אשר לפני יהוה in פנים bei den Schaubroten schon völlig geläufig und feststehend war.

Aber Bähr schlägt sich hier auch, ohne es zu merken, mit seinen eignen Waffen, — oder genauer er gebraucht Waffen, die sich nothwendig gegen ihn selbst kehren müssen. Mit Siegeszuversicht beruft er sich darauf, dass der Schaubrottisch שלחן הפנים heisst. Aber wird dadurch nicht zunächst sein erster Kanon, und dann weiter seine ganze Theorie umgeworfen? Er deutet das לחם הפנים in eminentem Sinne als Brote Gottes, d. h. als von Gott kommende Brote, d. h. als von Gott ausströmendes Leben. Wie will er nun שלחן הפנים deuten? Der Zusatz פנים steht hier ebenso in eminenter Weise wie dort. Der Tisch des Angesichtes ist also der von Gott ausgehende Tisch; er muss nothwendig etwas an sich bedeuten, und zwar etwas sehr Eminentes, etwas Göttliches, von Gott Herkommendes, und der erste Kanon, der da behauptete, die Geräthe hätten gar keine Bedeutung für sich, ist grundfalsch und verwirrend. Bedeutet der Tisch aber etwas für sich, so müssen nach dem dritten Kanon auch die beiden übrigen Geräthe etwas für sich bedeuten. Wir überlassen es nun Bährs symbolischem Scharfsinn, eine Bedeutung der drei Geräthe an sich herauszufinden, die seiner Deutung des Lichtes, Brotes und Wohlgeruchs entspricht. Er erlaube uns aber, an der Möglichkeit des Gelingens so lange zu zweifeln, bis es ihm gelungen ist, diese Zweifel thatsächlich zu zerstreuen.

Weiter nun sucht Bähr seine Auffassung noch dadurch zu empfehlen, dass er nachweist, wie schön und harmonisch Alles zu einander passe und sich in einander füge, namentlich dies, dass der Altar in der Mitte vor dem Throne stehe, und dass im Tempel Leuchter und Tisch verzehnfacht werden, der Altar aber einfach geblieben sei: „Vom רוח יהוה, dem göttlichen Odem, geht alles Licht und Leben in der physischen und Geisteswelt aus. Wie die Pflanze im Riechen, das Thier und der Mensch im Athmen, so bewährt Jehovah, dass er ist, in seinem רוח. Indem Jehovah athmet, bezeugt er, dass er ist; er athmet aber Licht und Leben. Weil Licht und Leben die beiden Aeusserungen seines Wesens (Odems) sind und also von ihm abhängen, ihm untergeordnet sind, nimmt der Altar die Mitte ein und steht unmittelbar vor der Bundeslade. Ebenso erklärt sich hier, warum der Altar auch im Tempel, wo Tisch und Leuchter verzehnfacht wurden, doch nur Einer geblieben ist. Der רוח Jehovah's ist wie Jehovah selber nur Einer, sein Symbol konnte daher auch nur von einem Geräthe ausgehen. Licht und Leben dage-

gen, die von dem Odem Jehovah's ausgehen, sind nicht Eines, vielmehr geht vom Odem Jehovah's eine ganze Fülle von Licht und Leben aus. So widersinnig es daher gewesen wäre, den Altar zu vervielfältigen, so angemessen und bedeutungsvoll war eine Vervielfältigung der beiden andern Geräthe."

Hätte es mit der Bährschen Deutung der einzelnen Geräthe oder vielmehr ihrer Gaben seine volle und unbezweifelte Richtigkeit, und könnte man die ungehörige und unbegründete Unterordnung des Leuchters und Tisches unter den Altar in der angegebenen Weise anerkennen, so würde man sich diese Exposition gefallen lassen können. Da aber keins von Beidem der Fall ist, vielmehr Beides völlig verfehlt ist, so fällt mit ihnen auch diese Auseinandersetzung über den Haufen. Denn der Unterbau muss den Oberbau stützen und tragen; taugt der Unterbau nichts, so stürzt mit ihm auch der Oberbau, wenn derselbe auch noch so schön geordnet und noch so fest in einandergefügt sein sollte.

Doch es mag für jetzt der Widerlegung und Bestreituug der entgegenstehenden Ansicht genug sein. Wir müssen endlich auch **unsre eigene Auffassung** aufstellen, begründen und vertheidigen.

So klar und unzweideutig an sich, so unabweisbar und gesichert durch authentische und expresse Auslegungen ist die Deutung keines andern Symboles, wie es beim **Räuchern** der Fall ist. Es ist das Symbol des Gebetes. In Ps. 141, 2 wird das Gebet תְּפִלָּה gradzu Rauchwerk קְטֹרֶת genannt. In Apok. 5, 8 erscheinen die vier ζῶα und die vierundzwanzig Aeltesten mit goldenen Schalen voll Rauchwerks, αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. Noch bedeutsamer für unsern Zweck ist Apok. 8, 3. 4: „Und ein andrer Engel kam und trat bei den Altar und hatte ein goldenes Räuchfass, und ihm ward viel Räuchwerks gegeben, dass er es gäbe (zu) den Gebeten aller Heiligen auf dem goldenen Altar vor dem Throne. Und der Rauch des Räuchwerks (zu) den Gebeten der Heiligen stieg auf aus der Hand des Engels vor Gott." Wir fragen hier: wie in aller Welt ist es doch nur möglich, sich oder Anderen einreden zu wollen, das Räuchern könne oder müsse gar in der biblischen Symbolik des Cultus etwas Andres bedeuten als das Gebet der Heiligen? Denn hier wird ja gradezu dasselbe Räuchern, das auf dem goldenen Rauchaltar vor dem Throne Gottes geschieht, auf das Ausdrücklichste so gedeutet. — Einer expressen Deutung fast gleichwiegend ist Jes. 6, 3. 4. Die Seraphim preisen den Herrn mit dem

Dreimal-Heilig, dass die Grundvesten der Schwellen im Tempel bebten vor der Stimme ihres Rufens und das Haus **ward voll Rauchs.** Dasselbe gilt von Luk. 1, 10. Nur durch die Deutung des Räucherns vom Gebete werden auch die schon oben der Deutung Bährs entgegengesetzten Stellen Num. 16, 46. 47 und Lev. 16, 12. 13 verständlich. Den Göttern räuchern ist in der Schrift unzählige mal, wie Bähr selbst gesteht, „ganz synonym" mit Anbeten, und dass auch ausserhalb der biblischen Sphäre das Rauchwerk und das Räuchern auf das Gebet bezogen wurde, darüber belehrt uns Bähr selbst: „Auch der Lateiner sagt: *Thura rogare* für *per thura precari* und *exorare*, *thura votiva*, und gebraucht *thura* synonym mit *verba precantia etc.*"

Und all diesen sonnenklaren Zeugnissen gegenüber vermag es Bähr über sich, zu sagen (S. 187): „Wenn dagegen in der heil. Schrift der Act des Räucherns als Bild des Anbetens erscheint, so ist dies etwas ganz Anderes. Anbeten heisst dem Hebräer wie dem Orientalen überhaupt, den Namen Gottes nennen oder rufen (קרא שם יהוה). Wie nun Jemandes Name zugleich sein Geruch, Gerücht ist (Exod. 5, 21; Gen. 34, 10; 1 Sam. 13, 4; 27, 12), so ist Gottes Name, der heilig ist, Wohlgeruch (vgl. Pred. 7, 1; Hohel. 1, 3). Räuchern heisst Wohlgeruch verbreiten; einer Gottheit räuchern ist soviel als ihren Geruch ausbreiten, ihren Namen verbreiten, weithin behannt machen (Mal. 1, 11)."

Wenn solch sonnenklaren Stellen gegenüber wie Ps. 141, 2; Apok. 5, 8; 8, 3. 4; Jes. 6, 3. 4; Num. 16, 46. 47; Lev. 16, 12. 13 solche Sophistereien sich geltend machen wollen, wie Bähr sie hier vorbringt, so geräth man in Versuchung, die Feder wegzuwerfen, weil solcher Selbstverblendung gegenüber alles Reden und Beweisen doch nur in den Wind gesprochen sein würde, und jeder unbefangene Leser der Widerlegung nicht bedarf. Dennoch fassen wir unsre Seele mit Geduld.

Dem „Beten" (תפלה, προσευχαί) schiebt Bähr zunächst das „Anbeten" unter, identificirt dies mit קרא שם יהוה und giebt diesem dann die Deutung: „den Namen Jehovah's verbreiten, weithin bekannt machen." *Sic!* Wir wollen nur im Vorbeigehen darauf aufmerksam machen, dass auch selbst dies noch etwas von Menschen Kommendes ist, dass auch dies noch etwas ganz Anderes als der Odem Gottes ist, dass also die ganze Argumentation höchstens einem Blödsichtigen Sand in die Augen streuen kann. Ebenso wollen wir es nur andeuten, dass zu dem „Ausbreiten, Weithinbekanntmachen des Namens Gottes" das Räuchern im

engen, verschlossenen Raume des Heiligen, das nur die Priester betreten dürfen, möglichst schlecht passt. Man wird unwillkührlich an die Deutung des Wortes *lucus a non lucendo* erinnert. Würde man nicht erwarten müssen, dass das Räuchern wenigstens unter freiem Himmel hätte geschehen müssen?

Aber, sagt Bähr, es ist ja „etwas ganz Anderes:" das Räuchern auf dem Altar im Heiligthum, und jenes Räuchern, das die h. Schrift alten und neuen Testamentes durch das Gebet der Gläubigen deutet. Den Beweis dafür, dass es etwas ganz Anderes ist, bleibt er freilich schuldig, und den Beweis, den Apok. 8, 3. 4 und Jes. 6, 3. 4 dafür liefern, dass es ganz und völlig Eins ist (denn *ll. cc.* ist ja ausdrücklich vom Rauche im Heiligen, vom Räuchern auf dem goldenen Rauchaltar, der vor dem Throne (der Kapporeth) steht, die Rede), diesen Beweis ignorirt er!!!

Aber Bähr rückt noch mit vier, wie er meint, schweren und gewichtigen Gründen gegen unsre Auffassung vor. Hören wir sie:

Erstens: „Der Räucheraltar kann deshalb nicht ein Bild des Volkes sein, weil der Altar an und für sich niemals Bild einer Person ist, sondern nach Exod. 20, 21 (24) zur Bezeichnung eines Ortes, einer Stätte dient, wo Gott sich segnend kund giebt und in Folge dessen durch Opfer verehrt wird. So wenig der Brandopferaltar, auf welchem das Volk seine Opfer darbringt, das Volk selbst darstellt als das opfernde, so wenig stellt es der Räucheraltar, auf welchem das Räucheropfer gebracht wird, als das betende dar" (S. 187).

Dieser Einwurf ist ohne Bedeutung. Der Altar ist allerdings zunächst nicht Bild einer Person, die etwas darbringt, sondern er ist ein Ort, wo für Jehovah etwas geopfert, dargebracht wird. Aber steht es fest, dass das Räuchern auf dem Rauchaltar Repräsentant ist der Gebete der Gemeinde, des Volkes, und zwar als Gemeinde, als Volkes, d. h. in ihrer Einheit gedacht, dass also das Volk als Träger des Gebetes dargestellt werden soll, so konnte auch zur Darstellung des Volkes selbst kein andres Geräthe gewählt werden, als ein Räucheraltar. Das Volk erschien nun selbst als ein Altar, von welchem die Gebete, die Gott ein Wohlgeruch sind, aufsteigen. Will Bähr aber dennoch den Begriff des Ortes beim Altar festhalten und ihn ungebührlich pressen, nun gut! so haben wir auch nichts dagegen und sagen: die Gemeinde erscheint hier vermöge einer im Bilde selbst liegenden Nöthigung als ein Ort, als eine Stätte, von wo beständig Wohl-

geruch aufsteigt zu Gott. Auf eine ganze Gemeinde angewandt, kann ein solches Bild nicht als unpassend verworfen werden.

Zweitens: „Sodann wird das Volk Israel wohl bezeichnet als Volk des Bundes oder Gesetzes, als Volk des Eigenthums, als Volk der Priester, aber niemals als Volk des Gebetes. Diesen Ausdruck kennt die heilige Schrift überhaupt gar nicht. Da der Mosaismus gar keine Volksgebete hat (der priesterliche Segen ist Volksgebet), wie sollte das Volk durch eines der heiligsten Geräthe nun gerade als Gebetsvolk dargestellt sein?“

Allerdings findet sich der Ausdruck „Volk des Gebetes“ in dieser Form nirgends, aber die Sache, die Sache? — findet sich die auch nirgends? Bähr behauptet keck in den Tag hinein: Nein, denn (man höre und staune!) „der Mosaismus hatte ja gar keine Volksgebete.“ Nimmt Bähr den Ausdruck „Volksgebete“ in analogem Sinne wie die Ausdrücke: Volkslied, Volksmährchen, Volkssage, Volksbücher u. dergl., meint er etwa solche stehend übliche Gebete wie im Christenthum das Vaterunser, im Lutherthum den Lutherschen Morgen- und Abendsegen, im Katholicismus das *Ave Maria*, nun gut — dann hatte der Mosaismus **vielleicht** keine Volksgebete, (aber auch nur vielleicht) — weil wenigstens in den vorhandenen Schriftreliquien des Volkes Israel aus früherer Zeit solche nicht ausdrücklich erwähnt und als solche bezeichnet werden. Meint er aber damit — und nur dann würde es beweisend sein —, dass das Volk Israel nicht Gebete überhaupt gehabt, d. h. gar nicht gebetet habe... Doch Nein! das kann ein Mann wie Bähr nimmer behaupten wollen. Wo wäre wohl ein Volk, das keine Gebete gehabt, das zu den Göttern nicht gebetet hätte? Und nun vollends ein Volk, aus dem die Psalmen hervorgehen konnten, solch ein Volk sollte nicht Gebete gehabt haben, sollte nicht als ein Volk des Gebetes bezeichnet werden können?! (*In parenthesi* wollen wir Herrn Bähr noch ein Wörtchen im Vertrauen sagen: Sein Sie vorsichtiger mit Ihren Forderungen an die andern Symboliker, denn die Gegner aller Symbolik könnten dieselben Forderungen auch an Sie stellen. Was würden Sie anfangen, wenn z. B. Dr. Winer in Leipzig von Ihnen forderte, dass Sie ihm für jede Ihrer Deutungen denselben Wortausdruck, in den Sie dieselbe eingekleidet haben, als in der Bibel dem Wortlaute nach vorhanden und üblich nachweisen müssten, widrigenfalls er Ihre sämmtlichen Deutungen, wie er ohnehin von den Meisten derselben schon gethan, für nichtige und nutzlose Spielereien symbolischen Witzes erklären müsse).

In welches Verhältniss übrigens das reale Gebet des Volkes zu seinem symbolischen Repräsentanten, dem Räuchern, gesetzt werden konnte, davon giebt uns Luk. 1, 10 nähere Kunde: *καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος.* Nachzuweisen ist dies freilich nur als spätere Sitte, aber diese Sitte ist so natürlich, so naheliegend, dass die Vermuthung, es sei so von Anfang an damit gehalten worden, nicht als eine gar zu voreilige oder kühne verworfen werden kann.

Drittens: „Endlich wird das Räucherwerk Exod. 30, 36 als קדש קדשים bezeichnet, ein Ausdruck, der nie vom Volke oder überhaupt von etwas Menschlichem gebraucht wird, sondern immer nur von göttlichen Dingen steht."

Auch hier finden wir unsern Gegner wieder sich in derselben nebelhaften und zweideutigen Ausdrucksweise bewegen, auf welche man Ja und Nein, je nachdem man den Ausdruck fasst, antworten kann. Was heisst denn hier: „Menschliches, Göttliches?" Heisst es: etwas von Menschen, von Gott Kommendes, oder: etwas für die Menschen, für Gott Bestimmtes, Dargebrachtes? Darauf kommt es doch an! Meint Bähr das Letztere, so ist sein Satz zwar vollkommen richtig, (denn קדש קדשים heisst immer nur etwas ausschliesslich für Gott, nicht für Menschen Bestimmtes), aber er beweist dann auch nicht das Mindeste für Bähr und gegen uns, im Gegentheil spricht er dann nur und zwar sehr deutlich gegen Bähr und für uns. Meint er aber das Erstre — wo es dann allerdings beweisend für ihn wäre, — so kann unmöglich eine grundfalschere Behauptung ausgesprochen werden als diese. Denn Alles, sage Alles, was in der Urkunde durch die Benennung קדש קדשים ausgezeichnet wird, kommt von Menschen, ist aber für Gott und zwar ausschliesslich für Gott bestimmt, und wo Gott selbst es nicht entgegennimmt, fällt es dessen Repräsentanten, den Priestern, zu, aber mit solcher Ausschliesslichkeit, dass der Mitgebrauch oder Mitgenuss des Nichtpriesters als ein *crimen laesae majestatis* erscheint. So wird der Ausdruck gebraucht von allem Verbannten Lev. 27, 29, von der Cultusstätte überhaupt Num. 18, 10, vom Hebeopfer Num. 18, 9, von den priesterlichen Verrichtungen Num. 4, 14, vom Cultusgeräthe Exod. 30, 29, vom Schaubrote Lev. 21, 22, vom Speisopfer Lev. 6, 17; 2, 3; 10, 12, vom Sündopfer Lev. 6, 25. 29; 10, 17; 30, 10, vom Schuldopfer Lev. 7, 6; 14, 13, vom Brandopferaltar Ex. 29, 37; 40, 10.

Viertens: „Dafür spricht noch insonderheit, dass das

Räucherwerk in seiner Zusammensetzung aus vier Bestandtheilen die Signatur göttlicher Offenbarung an sich trägt."

Uns scheint es immer noch am Angemessensten, die vier Bestandtheile des Räucherwerkes auf die vier Bestandtheile eines völligen Gebetes zu beziehen (Lob, Dank, Bitte, Fürbitte). Zieht man es aber vor, die Vierzahl in ihrer symbolischen Dignität an sich geltend zu machen, so berufen wir uns darauf, dass diese Zahl, sofern sie im Cultus symbolisch auftritt, sich uns als die Signatur des Reiches Gottes in Israel erwiesen hat. Dass dem Gebete der Gemeinde diese Signatur aufgeprägt sei, könnte nur als passend bezeichnet werden.

Wir müssen, ehe wir den Räucheraltar verlassen, noch auf einige andre dahin gehörige Punkte eingehen. Es fragt sich, was machte das Räuchern zum geeigneten und sprechenden Symbol des Gebetes? Zwei Momente können hier in Betracht kommen, der Wohlgeruch und das Aufsteigen des Rauches. Bähr bestreitet die Anwendbarkeit des Letztern (Symb. d. mos. Cult. I, 462): „Gewöhnlich wird behauptet, das Räuchern sei deshalb ein Symbol des Gebetes, weil man habe andeuten wollen, dass wie der Rauch emporsteige, so auch das Gebet zum Himmel dringe. Diese Erklärung übersieht unbegreiflicher Weise, dass nicht das Hervorbringen des Rauches, sondern das Verbreiten des Wohlgeruches Hauptsache beim Räuchern ist. Der Rauch ist nur der Träger und Verbreiter des Wohlgeruches, nicht das Wesentliche, sondern das Accidentelle. In der nach allen Seiten hin verschlossenen Wohnung sollte nicht Rauch gemacht, sondern Wohlgeruch verbreitet werden, und ein Emporsteigen zum Himmel war eben hier gerade gar nicht möglich."

Das Räuchern erscheint als ein Opfern. Wie auf dem Brandopferaltare das Opferfleisch verbrannt und die sublimirte Essenz desselben, der Opferdampf, aufstieg, ein süsser Geruch für Jehovah, so geschah es auch beim Räucherwerk. Wir verbinden beide Momente mit einander: das Räuchern ist ein Aufsteigenlassen des Wohlgeruchs zu Jehovah. Räuchern heisst Rauch machen, Rauch aufsteigen lassen. Das Aufsteigen des Rauches ist auch dasjenige, was zunächst beim Räuchern in die Sinne fällt. Wenn es nun, wie Bähr will, beim Räuchern gar nicht auf den Rauch, oder auf das Aufsteigen des Rauches ankommt, sondern allein und ausschliesslich auf das Verbreiten von Wohlgeruch, — wie erklärt sich dann, dass diese Cultushandlung immer ausschliesslich mit קטר und seinen Derivaten, hingegen nie mit Ausdrücken, die Wohlgeruch machen bezeichnen, benannt

wird? Nur einmal wird הריח gebraucht Exod. 30, 38, aber grade hier ist nicht von der Cultushandlung des Räucherns die Rede, sondern von einem Missbrauch des heiligen Räucherwerks zum Privatgebrauche. Es heisst dort nämlich: „Wer solches (heiliges Räucherwerk) machen wird, um sich Wohlgeruch damit zu bereiten (לְהָרִיחַ בָּהּ), der soll ausgerottet werden von seinem Volke.“ Der Grund dieser strengen Androhung liegt darin, dass das Räucherwerk ein קדש קדשים ist. Schon aus diesem Sprachgebrauch zeigt es sich also hinlänglich, dass es allerdings beim Räuchern auf den (aufsteigenden) Rauch und zwar zunächst auf ihn ankam. Wie wichtig grade das Aufsteigen des Rauches der Symbolik war, ergiebt sich auch aus Apok. 8, 4: *καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* — Der Einwurf, dass der Rauch bei der Verschlossenheit der Hütte doch nicht zum Himmel habe aufsteigen können, verdient keine Widerlegung.

Wir haben schon angedeutet, dass wir auch dem Feuer und dem Verbrennen beim Räuchern eine symbolische Dignität zuerkennen müssen, und zwar dieselbe, die es allenthalben hat, nämlich die des Läuterns. Das passt ebenso gut zu der Deutung vom Gebete der Heiligen, als es unvereinbar ist mit der Deutung vom Odem Gottes. Denn allem Menschlichen klebt noch Unreines, Ungeheiligtes an, auch dem Gebete der Heiligen; auch in die Gebete der Heiligen mischen sich noch unreine Gedanken und Gefühle ein, weshalb es geläutert werden muss wie durch Feuer.

Dasselbe gilt von der Bestimmung, dass das Räucherwerk mit Salz gesalzen werden sollte. Das Salz soll die Fäulniss, die dem Gebete von seinem Ursprunge her anklebt, wegfressen, wegbeizen, damit es rein und lauter zu Gott aufsteige.

Dass der Rauchaltar Hörner hatte, ist, wie wir schon oben sahen, mit Bährs Grund-Anschauung der Geräthe im Heiligen (Kanon 1.) unvereinbar. Mit unsrer Auffassung des Rauchaltars verträgt es sich dagegen gar wohl. Wir erkannten in ihm ein Bild des Volkes als des Trägers gottwohlgefälligen, heiligen Gebetes. Da das Gebet nur als eine Art von Opfer auftritt, so konnte der Träger desselben auch nur unter der Form eines Altars dargestellt werden. Zum Altar gehören aber auch Hörner. Dass nun diese Hörner nicht dem Räuchern dienen, sondern der blutigen Opfersühne, kann uns nicht stören. Die Vereinigung beider Zwecke beim Räucheraltar ist herbeigeführt durch die Verwandtschaft und Bezüglichkeit des blutigen Opfers zum unblutigen Gebetsopfer; jenes ist die Voraussetzung und die Basis von diesem.

Endlich schwindet bei unserer Auffassung auch die bereits oben erwähnte Schwierigkeit, welche Bährs Deutung erdrückt, nämlich dies, dass nach Num. 16, 46. 47 das Räuchern Aarons mitten unter dem durch die Plage dahinsterbenden Volke, ein Act des Versöhnens ist. Es bezeichnet das Räuchern hier die hohepriesterliche Fürbitte, der (als einem Opfer) eine versöhnende Kraft zugeschrieben werden kann. Dass das Räuchern ausserhalb des Heiligthums geschieht, ist nach Bährs Auffassung unerklärlich, bei der unsrigen hat es gar keine Schwierigkeit.

Im **Leuchter mit seinem Lichte** erkennen wir nach den ausdrücklichen Angaben in Zach. 4 und Apok. 1, 20 ein Bild des mit geistlicher Erkenntniss angethanen Volkes. Jehovahs Bundespflicht war es, sich dem Volke zu offenbaren; des Volkes entsprechende Bundespflicht aber war es, ein Volk des Lichtes, ein Volk voll heiliger geistlicher Erkenntniss zu sein. Als ein solches stellt es sich unter dem Symbol des Leuchters seinem Gotte in dessen Wohnung dar.

Hören wir, was Bähr gegen diese Deutung einzuwenden hat (S. 189): „Der Leuchter kann allerdings Bild der Gemeinde sein, wofür Zach. 4 u. Offenb. 1, 20 angeführt wird. Allein an diesen Stellen ist offenbar nicht das Volk des alten Bundes, sondern die Gemeinde des Herrn im neuen Bunde gemeint, wie denn auch das, was Hengstenberg durch den Leuchter abgebildet glaubt, nämlich die geisterfüllte Gemeinde, welche Licht in die Finsterniss ausstrahlt, gar nicht von dem alttestamentlichen Bundesvolke, sondern nur von der neutestamentlichen Gemeinde gelten kann."

Dass der Leuchter in Zach. 4 nur als ein Bild der neutestamentlichen Gemeinde, — mit absoluter Ausschliessung der alttestamentlichen Gemeinde — erkannt werden dürfe, das zu beweisen, möchte unserm geehrten Gegner sehr schwer fallen. Die beiden Oehlkinder in Vs 14 strafen diese Auffassung des Irrthums. Mag man die Oehlkinder nun speciell von Josua und Serubabel, oder im Allgemeinen von den beiden durch sie repräsentirten theokratischen Instituten (Königthum und Priesterthum) verstehen, jedenfalls befinden wir uns hier noch auf alttestamentlichem Boden. — Ueberhaupt ist die Gegenüberstellung der alt- und neutestamentlichen Gemeinde, wie Bähr sie hier geltend macht, eine völlig unberechtigte und verfehlte. Auch das Volk des alten Bundes war ein Volk des Lichtes, das durch seine Erkenntniss des einigen, persönlichen und heiligen Gottes wie ein Licht leuchtete mitten in der Finsterniss des umgebenden Heidenthums.

Wir wenden uns nun zum **Schaubrottisch.** Hengsten-

berg deutete die Schaubrote (nebst zubehörigen Weinspenden) von den guten Werken des Volkes. „Sie sind wirklich die Nahrung, die Israel seinem Könige darbringt, aber dieser König ist ein geistlicher, himmlischer, so muss also auch die Nahrung, die ihm unter der Form der leiblichen dargebracht wird, eine geistliche sein. Als die Seele des Brotes und Weines betrachten wir die guten Werke. Der Bitte an Gott: Unser täglich Brot gieb uns heute — geht die Aufforderung Gottes zur Seite: Mein täglich Brot gieb mir heute, und dieser Aufforderung wird genügt, wenn die Gemeinde fleissig in guten Werken Gott dasjenige darbringt, wozu er Kraft, Segen und Gedeihen gegeben."

Diese Deutung machte allerdings, obwohl ich ihr im Wesentlichen beistimmen musste, den Eindruck des Gezwungenen, nicht gehörig und hinlänglich Vermittelten auf mich; sie schien mir nicht natürlich genug, nicht genug sich von selbst verstehend. Ich versuchte daher, mit Anschluss an Keil (Temp. Sal. S. 152), ihr eine breitere Basis zu geben. In meiner Schrift: Das mos. Opfer S. 96 sprach ich mich darüber also aus: Brot und Wein sind die geistliche Nahrung, die Israel Jehovah darbringt. Brot (Korn) und Wein sind die Frucht der Arbeit seiner Hände im Ackerlande und Weinberge des ihm von Jehovah verliehenen und angewiesenen Landes. Sie können also auch nur abbilden die Frucht seiner geistlichen Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes, im Weinberge seines Herrn. Brot und Wein ist Israels leibliche Speise; seine geistliche Speise ist das, was jenes abbildet, die Frucht seiner geistlichen Arbeit — wie der Erlöser sagt: Das ist meine Speise, dass ich thue den Willen Dess, der mich gesandt hat. Diese geistliche Speise des Volkes ist aber auch die geistliche Speise Jehovah's, des Königs Israels, der unter Israel wohnt. Es ist der Tribut und Zins, den es seinem Könige zu zollen hat. Was auf leiblichem Gebiete die Naturallieferungen der Unterthanen an den König sind, das sind auf geistlichem Gebiete die guten Werke seiner Reichsgenossen.

Aber auch diese Exposition, ich will es nicht leugnen, vermochte mich nicht völlig zu befriedigen, so gewiss mir auch die Richtigkeit des Resultates im Wesentlichen war.

Das unterliegt zunächst durchaus keinem Zweifel, dass Brot und Wein als Nahrung, als Speise in Betracht kommen. Sie bezeichnen geistliche Nahrung, geistliche Speise, die das Volk gewirkt hat, die es seinem Gotte darstellt, ihm als bundesmässige Leistung, als Zeugniss der Bundesbewährung von seiner Seite vorhält und darbietet.

Einen Schlüssel zum Verständniss dieses Symbols glau-

ben wir in den Worten Christi Joh. 6, 27 und C. 4, 32. 34 zu finden. An der ersten Stelle sagt er dem Volke, das er vorher in der Wüste gespeiset hat: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει.* An der andern Stelle sagt er von sich: *ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε· ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.* Die geistliche Speise Christi ist es also, dass er den Willen Gottes thut, dass er das ihm übertragene Werk ausrichtet. Solche geistliche Speise soll auch nach C. 6, 27 das Volk schaffen, es soll auch den Willen seines Gottes thun, aber wie Christus ihm die leibliche Speise gegeben hat, so ist er es auch, der ihm die geistliche Speise verleiht.

Wir ersehen aus diesen Stellen, dass nach der symbolischen Anschauung und Sprache des hebräischen Alterthums die treue Ausrichtung des von Gott angewiesenen Berufes, mit treuer Benutzung der von ihm dargereichten Hülfsmittel und Segenskräfte, als ein Schaffen und Wirken geistlicher Speise angesehen wurde, und dass man solche geistliche Speise zur leiblichen Speise, deren Gewinnung ja auch vom Beistand und Segen Gottes abhing, in das Verhältniss des Typus und Antitypus zu einander setzte.

Israels leiblicher Beruf war der Ackerbau in dem ihm von Jehovah angewiesenen Lande. Die Frucht dieses Berufes unter göttlichem Segen war das Korn, das Brot, seine leibliche Speise, die sein leibliches Leben nährte und erhielt. Israels geistlicher Beruf war die Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes (dessen symbolischer Repräsentant die Stiftshütte war) — diese Arbeit war Israels Bundespflicht. Ihr Resultat war das geistliche Brot, die geistliche Nahrung, die sein geistliches Leben förderte und erhielt, nämlich die wohl ausgerichteten, mit götttlichem Segen und Erfolg gekrönten Werke seines Berufes.

Es fragt sich nun, warum wurde diese geistliche Speise Israels in das Heilige aufgestellt, vor Jehovah dargebracht? Hengstenberg antwortet: weil der menschlichen Bitte: Unser täglich Brot gieb uns heute — die göttliche Forderung: Mein täglich Brot gieb mir — zur Seite geht. Diese Auffassung hat, soweit müssen wir Bähr Recht geben, etwas Hartes, Befremdliches, Abstossendes in sich, und dies liegt darin, dass die Speise, das Brot als das zum Lebensbestande Nothwendige, Unerlässliche erscheint. Dies passt aber nicht auf Jehovah, der keiner Nahrung bedarf, dessen Lebensbe-

stand nicht davon abhängig ist, ob Israel seiner Bundespflicht nachkommt oder nicht.

Wir werden also die Idee einer Nahrung für Jehovah schicklicher fallen lassen. Auch fordert dies die Analogie der übrigen Geräthe. Das Licht des Leuchters ist nicht da, damit Jehovah sehe, nicht weil er in Ermangelung dieses Lichtes nicht sehen könne, sondern damit Jehovah die Bundesmässigkeit seines Volkes erkenne, es als ein Volk erkenne, dem er nicht umsonst, nicht frucht- und erfolglos seine Offenbarung hat zu Theil werden lassen. So ist auch der Wohlgeruch des Altars nicht da, weil die Existenz, der Fortbestand Jehovahs bedingt sei durch Gebet, Preis, Dank und Fürbitte seines Volkes, sondern zum Zeugniss, dass Israel auch in dieser Beziehung bundestreu und bundesgemäss sei. So wird denn endlich auch die geistliche Nahrung Israels, die Jehovah vorliegt, zum Zeugniss der erfolgreichen Bundestreue und Bundesbewährung Israels ausliegen müssen. Die Beziehung der Brote auf den Bund wird auch in der schon oben angeführten Stelle Lev. 24, 7 ausdrücklich hervorgehoben.

Nur dann, wenn wir die Schaubrote als vom Volke kommend ansehen, erklärt sich auch ihre unverkennbare Uebereinstimmung mit der מִנְחָה, dem Speis- und Trankopfer, das auf dem Brandopferaltar dargebracht wurde (vgl. mein mos. Opfer S. 93 ff.). Wären jene, wie Bähr will, Symbole der vom Odem Gottes ausgehenden Lebensfülle, so müssten diese (bei ihrer beiderseitigen Gemeinsamkeit: Brot und Wein, ungesäuert, gesalzen) es auch sein. Das aber wird auch selbst Bähr nicht behaupten wollen. Wie sehr dagegen die Deutung des Brotes und Weines als eines Symbols der in dem guten Werke sich bewährenden Berufs- und Bundestreue auch zum Speis- und Trankopfer passe, dies nachzuweisen ist hier nicht der Ort. Wir haben es bereits a. a. O. ausführlich dargethan.

Schon Hengstenberg (Beitr. III, 649) hatte Bähr das aus der Minchah entlehnte Argument entgegengehalten: „Die Schaubrote waren die stehende Minchah der ganzen Gemeinde. Nur dass sie beständig vor dem Herrn waren, unterschied sie von den übrigen Minchoth, die nur zu Zeiten, bei speciellen Veranlassungen, und meist in Bezug auf individuelle Verhältnisse dargebracht wurden, und denen sie sonst nach Wesen und Bedeutung gleich waren u. s. w. u. s. w.“

Bähr entgegnet S. 188: „Dass das Brot von Menschen verfertigt und als מנחה d. i. Gabe bezeichnet wird, beweist noch keineswegs, dass es auch etwas rein Menschliches bedeutet habe . . . werden ja Ex. 36, 3 selbst alle die Dinge,

welche das Volk zum Bau der Stiftshütte zusammensteuerte, als dargebrachte Gaben angesehen."

Auch hier ist unseres geehrten Gegners Polemik wieder völlig verfehlt. Das was den Nerv des Beweises ausmacht ignorirt er, und bekämpft dagegen etwas Gleichgültiges. Nicht daraus, dass die Schaubrote als Minchah bezeichnet werden, auch nicht daraus, dass sie von Menschen verfertigt wurden, hatte Hengstenberg argumentirt, sondern aus der Verwandtschaft beider, aus der Nothwendigkeit, dass beide wegen der Identität des Stoffes, wegen der Uebereinstimmung in ihren Nebenbestimmungen auch ein und dieselbe Idee ausdrükken müssten. Darauf aber geht Bähr gar nicht ein.

„Der Tisch, sagt unser Gegner, kann noch viel weniger als der Altar Bild des Volkes sein. Wo in der ganzen Schrift wird das Volk Israel mit einem Tisch verglichen oder ein Tisch genannt? Zwischen Tisch und Volk fehlt auch jedes *Tertium comparationis;* es lässt sich gar nichts denken, was beide mit einander gemein haben. Ein Leuchter lässt sich recht wohl als Bild eines Volkes oder eines Einzelnen fassen, insofern ihr Gemeinsames im Tragen des Lichtes besteht; aber der Tisch ist der Träger der Speise und dies kann niemals von einer Person bildlich genommen werden. — Abgesehen davon ist auch die Deutung des Brotes auf die guten Werke gänzlich unstatthaft. Auch hier muss man fragen: welches ist der Vergleichungspunkt, was ist das Beiden Gemeinsame? Nirgends in der heil. Schrift erscheint das Brot als Bild guter Werke, weder im alten noch im neuen Testamente. Dass gar der Menschen Werke Gottes Nahrung seien, ist ein durchaus unbiblischer, aus der Luft gegriffener, ganz verfehlter Gedanke."

Auf den letzten Theil dieser Invective ist schon im Vorigen geantwortet worden. Beleuchten wir jetzt ihren ersten Theil. „Ein Leuchter lässt sich recht wohl als Bild eines Volkes denken, aber zwischen Tisch und Volk fehlt jedes *tertium comparationis.*" Was eignet denn den Leuchter zum Bild des Volkes? Antwort: Beide sind Träger des Lichtes, jener des leiblichen, dieses des geistlichen. Und was eignet den Tisch zum Symbol des Volkes? Antwort: Beide sind Träger der Speise, dieses der geistlichen, jener der leiblichen. Wenn die Gemeinde um des Lichtes willen als Leuchter dargestellt werden konnte, so sehe ich meinestheils durchaus nicht ein, warum sie nicht auch um der Speise willen, die sie zu schaffen berufen war, als Tisch hätte dargestellt werden können.

Wir gehen nun auf die **gemeinsamen Beziehungen** der drei Geräthe nach unserer Deutung ein.

Bähr entgegnet (S. 186): „Im Allgemeinen steht und fällt diese ganze Auffassungsweise, derzufolge alle drei Geräthe Symbole des Volkes sein sollen, mit der Ansicht von der Wohnung, deren eine Abtheilung Hengstenberg für die Wohnung des Volkes hält. War aber, wie wir oben sattsam erwiesen haben, und unsre ganze bisherige Untersuchung bestätigt, das Heilige nicht Wohnung des Volkes, sondern nur eine Abtheilung der Wohnung Gottes, so fällt auch der Schluss weg, dass die Geräthe Symbole des Volkes seien. Man muss vielmehr so schliessen: Gehört das Heilige zur Wohnung Gottes, so müssen auch seine Geräthe sich auf göttliche Dinge und Verhältnisse beziehen.“

Wir unserntheils haben die Hengstenbergsche Fassung vom Heiligen als von der Wohnstätte nicht Gottes, sondern des Volkes fallen lassen. Da wir nun dennoch seine Deutung der Geräthe des Heiligen im Wesentlichen beibehalten haben, so erwächst uns daraus die Aufgabe nachzuweisen, dass Bähr sich gar sehr im Irrthum befindet, wenn er meint, das Eine stehe und falle mit dem Andern.

A posteriori wird die Bährsche Behauptung schon durch Apok. 1, 20 als irrig erwiesen. Hier werden die Leuchter als Repräsentanten der Gemeinden gedeutet, und doch befinden sich diese Leuchter nach Vs 12 ff. in der unmittelbaren Nähe Gottes, in der Wohnung Gottes. Kann der Leuchter trotzdem Symbol der Gemeinde sein, so wird dasselbe auch vom Altar und Tische gelten können und müssen.

Bähr bestreitet aber (weil das Heilige nicht die Wohnung des Volkes sondern Gottes sei) nicht bloss die Deutung der Geräthe als Repräsentanten des Volks, sondern auch die Deutung ihrer Gaben als Symbole der Darbringungen des Volks. Dies wird ebenfalls *a posteriori* widerlegt durch Apok. 8, 3. 4. Die geschilderte Situation findet statt im Heiligen auf dem goldenen Räucheraltar vor dem Throne (Kapporeth). Und doch wird die Räucherung ausdrücklich gedeutet als die zu Gott aufsteigenden Gebete der Heiligen.

Doch betrachten wir die Verhältnisse auch *a priori*. Den zweiten Kanon Bährs, auf welchen sich hier seine Behauptung stützt, haben wir oben bereits als vollständig irrig und irreführend nachgewiesen. Ich kann in meiner Wohnung gar wohl Dinge haben, die nicht von mir, sondern von Andern herkommen, die für mich bestimmt sind. Ich kann auch sehr wohl andre Leute in meine Wohnung aufgenommen haben, ihnen einen Platz darin angewiesen haben (z. B. meinem Gastfreunde, meinem Bundesgenossen), ohne dass

sie deshalb aufhört, meine Wohnung zu sein. So nimmt der Mann die Gattin in seine Wohnung auf, und es bleibt doch seine Wohnung. Wir können uns hierbei auf Bähr selbst berufen, der uns, freilich bei einer andern Gelegenheit, den Dienst erwiesen hat, uns Waffen gegen ihn selbst in die Hand zu geben. Er sagt S. 49, wo er von der Stiftshütte als der Wohnung Gottes unter Israel spricht: „Das Wohnen bei Jemanden schliesst ein fortwährendes Zusammensein und Zusammenleben mit in sich, also eine fortwährende Gemeinschaft und Verbindung. Diejenigen, welche durch die innigsten Bande, durch die Bande des Blutes, mit einander verbunden sind und zusammen gehören, wohnen auch bei einander in einem Hause, ja das Ganze, das sie mit einander bilden, heisst gradezu Haus, und umgekehrt werden die Wörter, welche wohnen bei Jemand heissen, zur Bezeichnung des genausten Verbundenseins, der Verbindung des Mannes und Weibes zu einem Fleische, gebraucht (זבל und ישב). Da der Bund Jehovah's mit Israel als ein Ehebund gedacht wurde, so wies das Wohnen bei dem Volke um so mehr unmittelbar auf das Bundesverhältniss hin."

Wir sehen die Sache folgendermassen an: Das Volk war zum priesterlichen Volke berufen Exod. 19, 5. 6; es hatte dadurch das Recht und die Pflicht, selbst zu Jehovah zu nahen, selbst bei ihm zu sein, bei ihm zu wohnen. Aber das Volk erklärte selbst, als mit dem priesterlichen Nahen desselben zu Jehovah Ernst gemacht werden sollte, noch nicht dazu reif zu sein, es erbat sich menschliche Mittler oder Priester, die statt seiner zu Jehovah nahen möchten Ex. 20, 19. Dadurch wurde sein priesterlicher Beruf nicht aufgehoben und vernichtet, sondern nur suspendirt, aber auf Hoffnung. Ideal bestand der Beruf des Volkes noch. Würde jener Zwischenfall nicht eingetreten sein, so hätte das Volk selbst — was jetzt nur die Prieser durften, — in das Heilige eintreten dürfen, es hätte dann selbst zu Jehovah nahen, bei ihm sein, bei ihm wohnen dürfen. Jetzt aber ist die Thür der Stiftshütte die Schranke, die es nicht überschreiten darf. Da aber sein priesterlicher Beruf nur suspendirt ist, und ideal noch fortbesteht, so kann es auch ideal noch bei Jehovah, in dessen Wohnung, wohnen. Selbst und real durfte es das Heiligthum nicht betreten, aber seine symbolischen Repräsentanten durften dort sein und waren dort, als Erinnerungszeichen seines ursprünglichen, seines idealen Berufs. Während also der Vorhof die eigentliche Wohnung des Volkes darstellt, ist im Heiligen das ideale Sein und Wohnen des Volkes in der Wohnung Gottes, das ideale Aufgenommensein

des Volkes (als eines Bundesgenossen, oder als einer Ehegattin) in Jehovah's eigene Wohnung ausgesprochen.

Bähr fährt fort: „Abgesehen davon steht die ganze Deutung in Widerspruch mit dem unläugbaren (?), oben aufgestellten Satze, dass die drei Geräthe lediglich als solche einem Andern dienen, nämlich der Leuchter dem Lichte, der Altar dem Wohlgeruch, der Tisch dem Brote; dass nicht das Licht um des Leuchters und das Brot um des Tisches willen da ist, sondern umgekehrt der Leuchter um des Lichtes u. s. w. Nach Hengstenberg aber wären die Geräthe selbst Hauptsache (das Volk) und das, wozu sie dienten, nur Nebensache (nämlich nähere Bestimmung des Volkes). Es ist ganz klar, dass der Leuchter durch das Licht und der Tisch durch das Brot hervorgerufen und bedingt ist, nimmermehr aber kann das Volk aus dem geistlichen Lichte oder aus den guten Werken hervorgegangen oder dadurch bedingt sein."

Dieser Satz, auf den sich Bähr hier beruft, ist aber keineswegs „unläugbar," wie wir bereits oben nachgewiesen haben. Im Uebrigen halten wir unserm Gegner auch noch das Wort des Erlösers Matth. 23, 19. 20 entgegen: *Μωροὶ καὶ τυφλοί· τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον, ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ.* — Als unwürdig aber müssen wir weiter, um der Wahrheit ihre Ehre zu geben, jene Taktik bezeichnen, die dem Gegner Absurditäten aufbürdet, die nur durch Verdrehuug oder Missdeutungen seiner Aussprüche herauszubringen sind. Solcher Art ist Bähr's Satz: „Nimmermehr aber kann das Volk aus dem geistlichen Lichte oder aus den guten Werken hervorgewachsen sein." Nicht das Volk ist aus den guten Werken oder aus dem geistlichen Lichte hervorgewachsen, sondern die symbolische Darstellung des Volkes unter dem Bilde eines Leuchters und eines Tisches war durch die symbolische Darstellung seiner geistlichen Erkenntniss unter dem Bilde des Lichtes, und der Früchte seiner geistlichen Arbeit unter dem Bilde der Brote, bedingt und nothwendig geworden.

Weiter heisst es: „Endlich fehlt, was noch besonders zu beachten, bei dieser Auffassung das Verbundensein der drei Geräthe zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen. Geistliches Licht, Gebet und gute Werke lassen sich wohl in eine gewisse Verbindung mit einander bringen, zumal in erbaulicher Weise, allein sie bilden nicht mit einander ein Ganzes, stehen nicht in einer innern, nothwendigen Einheit, bei welcher kein Glied fehlen und kein neues hinzukommen darf. Warum z. B. ist nicht ein weiteres Geräthe dabei, welches

Israel als Volk des Glaubens darstellt, während grade diese Eigenschaft es vor allen andern Völkern unterscheidet, und ausserdem Licht und gute Werke ja erst aus dem Glauben kommen und durch ihn bedingt sind?"

Geistliche Erkenntniss, Gebet und gute Werke sind die Bethätigungen und Bewährungen des religiösen Lebens, die als solche zusammen gehören und eine innere, nothwendige Einheit bilden. Wir fragen, welches dieser drei Glieder kann fehlen, ohne dass eine das Ganze aufhebende Lücke im geistlichen Leben entstehe? Und welch neues Glied kann hinzukommen, das diesen zur Seite treten könnte und ein eben so wesentliches Moment des religiösen Lebens ausmachte? Die zweite Frage wenigstens glaubt Bähr beantworten zu können. Er meint nämlich, Israel habe auch als ein Volk des Glaubens dargestellt werden können und müssen, und verräth hierbei wieder eine seltsame Unklarheit und Verworrenheit der Begriffe. Grade dadurch, dass Israel als Volk des Gebetes, der Erkenntniss und der guten Werke dargestellt war, ist es unnöthig und unthunlich geworden, es auch noch apart als Volk des Glaubens darzustellen, denn grade und nur *qua* Volk des Glaubens war es Volk des Gebetes, der Erkenntniss und der guten Werke; denn aus dem Glauben und nur aus dem Glauben kommt das rechte Gebet, die rechten Werke, die rechte Erkenntniss. Sollte also der Glaube symbolisirt werden, so hätte sein Symbol an jedem einzelnen der drei Geräthe angebracht werden müssen. Wie nun, wenn das wirklich geschehen wäre? Und es ist geschehen, denn alle drei Geräthe sind von reinem, lautern Golde umgeben, so dass an ihnen nichs als Gold zu sehen war. Es ist das edle, lautere Gold des Glaubens. Im Vorhofe dagegen sind alle Geräthe von Kupfer oder mit Kupfer überzogen. Von diesem sagt Bähr treffend (Symb. d. mos. Cult. I, 285): „Das Kupfer ist eine Parallele des Goldes, sein Abglanz und Widerspiel. Es hat Farbe, Licht und Glanz des Goldes, aber alles auf niedriger Stufe, in unvollkommner Weise u. s. w." Das Gold ist in der Symbolik das veredelte, vergöttlichte Kupfer, das Kupfer ist das verirdischte, verdunkelte, abgeschwächte Gold.

„Noch viel weniger, erwidert Bähr endlich, noch viel weniger aber erklärt sich, warum der Altar einer geblieben ist, Leuchter und Tisch dagegen verzehnfacht sind; denn warum sollte das Volk des Gebetes nicht so gut wie das Volk des Lichtes und der guten Werke ein vielfaches sein?"

Wir rügen hier zunächst die gehässige Art dieser Polemik. Weder Hengstenberg, noch der Verfasser dieses

haben sich bisher darüber ausgesprochen, welche Bedeutung sie der Vervielfachung der Geräthe im Tempel zuschreiben. Was berechtigt Bähr nun, uns den absurden Gedanken unterzuschieben, als sähen wir darin eine Vervielfältigung des Volkes in der Art, dass aus dem einen Volk des Lichtes zehn Völker des Lichtes u. s. w. geworden wären, es hingegen nur ein Volk des Gebetes geblieben sei. Ich meinerseits sehe in dieser Vervielfältigung, ebenso wie Bähr, nur eine Amplification der Symbolik, wie sie für den weit umfassendern Tempel angemessen, ja gefordert war. Es käme also nur darauf an, von unserm Standpunkte aus den Grund anzugeben, der die Vervielfältigung des Altars in gleicher Weise nicht zuliess. Der ist aber nicht schwer zu finden. Er liegt im Begriff des Altars als einer Opferstätte. Wie der Brandopferaltar im Vorhofe, so durfte auch der Räucheraltar im Heiligen nicht vervielfältigt werden. Im Mosaismus war die Einzigkeit der Cultusstätte und der Opferstätte — und zwar aus guten Gründen — als Princip aufgestellt. Namentlich würde eine Verzehnfachung des Altars (des einen oder des andern) unfehlbar in späterer Zeit Winkelgottesdienste hervorgerufen haben. Man würde es unfehlbar bequemer gefunden haben, die zehn Altäre im Lande zu vertheilen, und hätte sich noch damit entschuldigen können, dass es ja göttlich autorisirte Altäre seien.

Man erlaube uns schliesslich noch einige Worte über die **typischen Beziehungen** der Stiftshütte.

Die Stiftshütte bietet drei Stufen des Nahens zu Gott dar. Das Volk kann nur bis zu der Thür seiner Wohnung nahen. Seine Repräsentanten, die Priester, dürfen aber in die Wohnung Gottes selbst eintreten. Doch auch innerhalb der Wohnung Gottes giebt es noch zwei Stufen des Nahens zu Ihm. Das Nahen zur innersten, höchsten, potenzirtesten, d. i. zur absoluten Gegenwart Gottes ist auch selbst noch dem gesammten Priesterstande versagt. Aber dass dem Volke nicht auf ewig, nicht absolut der Zutritt zum Heiligen verschlossen ist, ist dadurch ausgesprochen, dass daselbst die symbolischen Repräsentanten des idealen Volkes stehen, die Vorbilder des Zustandes, zu dem es berufen war, zu dem es heranreifen soll und wird. Wird das Volk in der Erziehungsschule der Theokratie dazu herangereift sein, so wird es auch selbst das Heilige betreten dürfen. Weil aber auch dem Priesterstande selbst noch der Zutritt zum Allerheiligsten versagt ist, wird das Volk auch dann noch nicht zum Schauen der unmittel-

baren Gegenwart Jehovah's gelangt sein, es bleibt also auch dann noch die Scheidung des Heiligen vom Allerheiligsten, aber ebenfalls auf Hoffnung, dass auch sie einst fallen werde. Als Bürgschaft dafür, ist dem Hohenpriester, in dem die Prieteridee culminirt, gestattet, wenigstens einmal im Jahr — aber nicht ohne das sühnende Opferblut, nicht ohne die Rauchwolke des Gebets, hineinzutreten. Wenn also das Volk nicht nur zu seinem priesterlichen Berufe herangereift, sondern auch zur höchsten Potenz dieses Berufes entwickelt sein wird, dann ist auch jene Scheidewand gefallen, die es von dem Wohnen in der unmittelbarsten Nähe Gottes trennt, die es an dem Schauen Gottes von Angesicht hindert.

Diese dreifache Stufe des Nahens zu Gott, die in der Symbolik der Stiftshütte simultan im Raume dargestellt ist, verwirklicht sich sussessiv in der Zeit, in der Geschichte des Reiches Gottes. Im Christenthum ist die zweite Stufe erreicht, im ewigen Leben die dritte, die absolute.

Würde im Christenthum die Idee des Reiches Gottes nach den symbolischen Principien des alten Testamentes dargestellt werden sollen, so müsste der Vorhof schwinden, weil der Unterschied zwischen Priester und Volk aufgehört hat, überwunden ist. Aber der Unterschied zwischen Heiligem und Allerheiligstem müsste noch fortbestehen, weil der Glaube noch nicht zum Schauen hindurchgedrungen und verklärt ist. Die Geräthe des Vorhofs, Brandopferaltar und Waschbecken, sind weggefallen, denn die durch dieselben ausgesprochene Idee ist durch Christi Opfertod erfüllt, und somit sind deren Symbole leer und nichtig geworden. Nicht aber so verhält es sich mit den Geräthen des Heiligen. Sie haben auch nach Christi Opfertod noch ihre Geltung, denn die Lebensäusserungen des Glaubens (Gebet, Erkenntniss und Werke) muss der Christ zu bethätigen streben, bis der Glaube selbst im Schauen aufgeht und erfüllt ist.

Sollte aber die Idee des Reiches Gottes, wie sie sich im ewigen Leben darstellen wird, symbolisch abgebildet werden, so müsste auch das Heilige aufhören; die Scheidewand zwischen Heiligem und Allerheiligstem ist gefallen, das Heilige ist ins Allerheiligste aufgegangen. Denn der Glaube ist zum Schauen hindurchgedrungen und die Gläubigen sind in die unmittelbarste Nähe Gottes, in das innerste Heiligthum seines Wohnens aufgenommen.

Wir haben aber wirklich in der heil. Schrift ein Bild des Reiches Gottes im ewigen Leben, und dies Bild stimmt vollkommen überein mit dem Bilde, das wir eben aus der

vorbildlichen Idee der Stiftshütte *a priori* construirt haben. Wir meinen die Vision des heiligen Sehers in Apok. 21.

Was auf der Wanderung durch die Wüste als ein bewegliches und tragbares Zelt und in Jerusalem als ein feststehender, von mächtigen Mauern umschlossener Cederntempel erscheint, das stellt sich in dem Gesichte des neutestamentlichen Sehers als eine gewaltige Stadt dar, an der noch alle Phantasie der Ausleger zu Schanden geworden ist. Er sieht die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren, zubereitet als eine geschmückte Braut ihrem Manne, und hört eine grosse Stimme vom Himmel, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und Er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein, und Er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein u. s. w.

Hier hat also das Allerheiligste seine beiden Vorstufen, das Heilige und den Vorhof, ja das ganze Jerusalem selbst in sich aufgenommen und erfüllt. Das Reich Gottes stellt sich als Ein und Alles, als ein Allerheiligstes ohne Vorstufen dar.

Und noch weiter greift die Vision des heiligen Sehers zurück: Im himmlischen Jerusalem ist nicht nur die Idee der Stiftshütte, sondern auch die Idee des Paradieses erfüllt und vollendet (eine Idee an deren Verwandtschaft mit dem Cultusheiligthum schon die Cherubimgebilde erinnerten), denn „mitten auf ihrer Gasse steht das Holz des Lebens.“ Und so schliesst Anfang, Mittel uud Ende des Reiches Gottes nach seinen verschiedenen Entwicklungsstadien in dieser erhabenen Vision harmonisch zusammen.

July 29. 1851.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

BS1196.4 .K96
Beitrage zur Symbolik des
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00060 3847